UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

7274

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE **F. PILLON**

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

Chaque année forme un volume in-8° de 320 pages environ de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . . 5 fr.

1re ANNÉE (1890). — **Renouvier** : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

2e ANNÉE (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — **F. Pillon** : Bibliographie.

3e ANNÉE (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — Bibliographie.

4e ANNÉE (1893). — *Epuisée.*

5e ANNÉE (1894). — *Epuisée.*

6e ANNÉE (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie.

7e ANNÉE (1896). — **Renouvier** : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie.

8e ANNÉE (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie.

9e ANNÉE (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie.

10e ANNÉE (1899). — **Renouvier** : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, Bayle et le Spinozisme. — **Dauriac** : La methode et la doctrine de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

11e ANNÉE (1900). — **Brochard** : Les mythes dans la philosophie de Platon. — **Hamelin** : Sur une des origines du Spinozisme. — **Dauriac** : De la contingence des catégories. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, Bayle et le Spiritualisme cartésien. — Bibliographie.

12e ANNÉE (1901). — **Brochard** : L'œuvre de Socrate. — **Hamelin** : Sur la logique des Stoïciens. — **Robin** : *Le traité de l'âme*, d'Aristote. — **Dauriac** : Essai sur la catégorie de l'être. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique du théisme cartésien. — Bibliographie.

13e ANNÉE (1902). — **Brochard** : Les « lois » de Platon et la théorie des idées. — **Hamelin** : Du raisonnement par analogie. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Immensité. Unité. — **Dauriac** : Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente. — Bibliographie.

14e ANNÉE (1903). — **Brochard** : La morale d'Epicure. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Simplicité. — **Dauriac** : Essai sur l'instinct réaliste : Descartes et Reid. — **Hamelin** : Corrections à la traduction française des *Prolégomènes* de Kant. — Bibliographie. — NÉCROLOGIE : *Renouvier.*

15e ANNÉE (1904). — **Rodier** : La cohérence de la morale stoïcienne. — **Hamelin** : L'union de l'âme et du corps, d'après Descartes. — **Pillon** : La critique de Bayle : Critique des attributs de Dieu : Aséité ou existence nécessaire. — **Dauriac** : La logique du sentiment. — Bibliographie.

16e ANNÉE (1905). — **Brochard** : La morale de Platon. — **Rodier** : L'évolution de la dialectique de Platon. — **Hamelin** : L'opposition des concepts d'après Aristote. — **Pillon** : Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier. — **Dauriac** : La philosophie de G. Tarde. — Bibliographie.

17e ANNÉE (1906). — **V. Brochard** : Sur le Banquet de Platon. — **G. Rodier** : Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène. — **O. Hamelin** : Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement. — **F. Pillon** : Sur la mémoire et l'imagination affectives. — **L. Dauriac** : Le Crépuscule de la morale Kantienne. — Bibliographie.

P
Philos.

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

DIX-HUITIÈME ANNÉE — 1907

V. Brochard. — *La Théorie platonicienne de la participation d'après le « Parménide » et le « Sophiste ».*
G. Rodier. — *Les Preuves de l'immortalité d'après le « Phédon ».*
G. Lechalas. — *Coup d'œil sur les géométries non métriques.*
F. Pillon. — *Les Lois de la nature selon M. E. Boutroux.*
L. Dauriac. — *L' « Essai sur les éléments principaux de la représentation » et la philosophie d'O. Hamelin.*
F. Pillon. — *Bibliographie philosophique française de l'année 1907.*
— NÉCROLOGIE. *Octave Hamelin, Victor Brochard.*

119640
21/11/11

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

UNIVERSITY OF

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1907

LA THÉORIE PLATONICIENNE

DE LA PARTICIPATION

D'APRÈS LE *PARMENIDE* ET LE *SOPHISTE*

La théorie de la participation est, comme celle de la démonstration de l'existence des idées, et autant qu'elle, la partie essentielle du système de Platon ; car à quoi serviraient les idées si elles ne participaient les unes aux autres, si on ne pouvait les unir dans une proposition ? Mais dire que les idées participent les unes aux autres, les rapprocher dans une affirmation, n'est-ce pas les identifier au moins partiellement, dire que chacune d'elles est autre qu'elle-même, ou, comme on disait au temps de Platon, affirmer l'existence du non-être ? La difficulté, d'ailleurs, n'est pas particulière au platonisme ; elle est commune à toutes les doctrines. Il n'y a pas lieu de revenir sur le chapitre définitif où Gomperz a magistralement démontré qu'en s'attaquant à ce problème, c'est la question même de l'attribution ou de l'affirmation, négativement résolue par plusieurs écoles contemporaines, que Platon tentait d'élucider. Tout au plus est-il utile de rappeler la forme particulière que revêtait le problème aux yeux de notre philosophe : il s'agit de savoir si l'erreur est possible, si on peut dire qu'il existe des sophistes et si on a le droit de les condamner : c'est l'existence même de l'erreur, et par suite celle de la vérité, qui est en cause. Or on sait qu'au temps de Platon plusieurs écoles s'accordaient, pour des raisons qui ne sont point méprisables, à nier qu'il fût possible à l'homme de se tromper. Comment y aurait-il des erreurs si, comme le disaient

Protagoras et ses disciples, la sensation était la source et la mesure de la vérité, si la science ne différait pas de la sensation ? D'autre part, les rigoureux logiciens de l'école d'Elée et les Cyniques déclaraient qu'il est impossible de dire autre chose que ce qui est, car ce serait affirmer le non-être, dont une maxime célèbre de Parménide interdisait de parler jamais. On allait même plus loin, et Antisthène soutenait qu'on ne peut affirmer un attribut d'un sujet, dire, par exemple, que l'homme est bon, car l'homme et la bonté sont deux choses distinctes qu'on n'a pas le droit de confondre ; sans doute, le sens commun ne s'embarrassait pas de toutes ces difficultés et on continuait à affirmer les adjectifs des substantifs, à dire qu'il y a des sophistes artisans de mensonge et de fourberie. Mais la philosophie naissante aurait manqué à un de ses devoirs essentiels si elle ne s'était pas appliquée à porter la lumière sur tous ces problèmes, à réconcilier le sens commun et la raison, à justifier en droit ce que tout le monde admettait en fait. Telle est précisément la tâche que s'est donnée Platon en traitant le problème de la participation. Il l'a si bien remplie qu'après lui la difficulté a été généralement considérée comme résolue ; l'ombre s'est dissipée, les subtilités des écoles rivales ont été prises pour ce qu'elles étaient, de simples chicanes, et au moins pour un temps assez long on n'a plus mis en doute la différence de la vérité et de l'erreur. C'est dans le Parménide et dans le Sophiste que Platon a exposé ses vues sur un problème si important.

I

Nous ne nous proposons ici, ni de revenir sur l'authenticité du *Parménide* — après tant de discussions, nous la tenons pour acquise, — ni de déterminer l'époque probable où ce dialogue a été écrit : avec beaucoup d'historiens contemporains, nous le considérons comme appartenant à la dernière période de la vie de Platon, et nous le situons soit avant, soit après le *Théétète*, en tout cas avant le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois*. Nous n'avons même pas l'intention d'analyser en détail, une fois de plus, le Parménide, encore moins de discuter les innombrables interprétations dont ce dialogue a été l'objet. Toutefois il sera nécessaire d'en résu-

mer brièvement quelques parties afin de déterminer quel est, selon nous, le sens et quelle est la portée de l'ouvrage. Nous voudrions montrer comment le Parménide prépare l'établissement définitif de la théorie de la participation et comment il se complète par le Sophiste, où se trouve la solution de toutes les difficultés qu'il soulève.

Gomperz, dans le substantiel chapitre qu'il a consacré au Parménide, laissant de côté les interprétations plus au moins ambitieuses où se sont complus, à la suite et à l'exemple des Alexandrins, beaucoup d'historiens modernes, se contente d'y voir un simple jeu dialectique. La raison qu'il invoque est que la dernière partie du dialogue, la plus importante à coup sûr et la plus difficile à interpréter, nous est expressément donnée par le principal interlocuteur comme un exercice dialectique destiné uniquement à préparer le jeune Socrate à approfondir ces difficiles problèmes, et qui n'engage en aucune façon la pensée de l'auteur du dialogue puisqu'il n'aboutit à aucune conclusion. Cette opinion de Gomperz nous paraît incontestable et réalise à nos yeux un grand progrès sur toutes les interprétations antérieures. Ajoutons que non seulement le Parménide est un exercice dialectique, mais qu'il est appelé par Parménide lui-même, dans un passage auquel les critiques antérieurs n'ont peut-être pas attaché une assez grande importance : « un jeu laborieux et pénible ». Parmén. 137 B : πραγματειώδη παιδιάν.

Nous voudrions seulement serrer la question d'un peu plus près et essayer de démêler en quoi consiste précisément ce jeu si compliqué et dans quelle intention ou avec quelle arrière-pensée Platon a pris plaisir à le jouer. Le début de l'ouvrage nous paraît offrir à ce point de vue une indication précieuse. Ce n'est sans doute pas sans intention que Platon, dans une sorte de prélude, met en scène Zénon d'Elée en même temps que Parménide : les célèbres arguments de ce philosophe contre le mouvement sont aussi un jeu, mais de son propre aveu, c'est un jeu sérieux qui a pour objet de défendre les thèses de Parménide et de confondre les adversaires de l'Eléatisme en les forçant d'aboutir à des conséquences encore plus absurdes que celles qu'ils reprochaient à la doctrine du Maître. Cette déclaration du vieux philosophe, placée en tête du dialogue, ne nous autorise-t-elle pas à croire que Platon va, lui aussi, employer une méthode analogue, au moins dans une partie de son ouvrage et réfuter par l'absurde quelques-uns de

ses adversaires ; il restera seulement à chercher quels sont ces adversaires et quelle est exactement la thèse qu'il prétend combattre. Il est vrai que Zénon ajoute que ce n'est pas seulement dans l'intérêt de la vérité et par amitié pour son maître qu'il a entrepris cette discusion, c'est aussi par amour de la dispute, φιλονεικία, 128 D. Mais rien n'empêche de supposer que par ces paroles, Platon nous avertit délicatement qu'en écrivant son dialogue, il n'est pas dupe de ses propres arguments et qu'il a cédé à un penchant tout semblable. Il avait affaire aux disputeurs les plus subtils, aux dialecticiens les plus retors qu'on ait peut-être jamais vus ; pourquoi n'aurait-il pas voulu prouver qu'il était de taille à se mesurer avec eux et même à les surpasser en virtuosité et en subtilité ? Nous savons par ailleurs que Platon ne se faisait pas scrupule de retourner contre ses adversaires leurs propres arguments et de les combattre avec leurs armes : déjà, dans l'Euthydème, il met en scène des disputeurs qui se condamnent eux-mêmes par l'absurdité de leurs affirmations. Sans aucun doute, c'est à des adversaires plus sérieux qu'il s'attaque dans le Parménide, mais peut-être est-ce au fond le même principe et la même doctrine essentielle que, sous des formes très différentes, mais toujours par des moyens dialectiques, il prend à partie dans le nouveau dialogue.

Le Parménide se compose de deux parties très distinctes. Dans la première, Platon accumule contre sa propre doctrine, la théorie des Idées, les plus fortes objections qu'on lui ait jamais opposées ; la seconde est présentée comme un exercice logique purement formel, pédagogique ou propédeutique, qui, à première vue, ne présente aucun rapport avec la première ou qui du moins s'y rattache par un lien assez frêle. Nous essaierons de montrer plus loin que cette dissymétrie ou cette irrégularité de composition n'est qu'apparente. La seconde partie du Parménide n'est pas seulement un jeu scolaire, ou du moins, en même temps qu'il joue ce jeu, en même temps qu'il donne un exemple remarquable de la méthode dialectique ou hypothétique qui doit préparer la découverte de la vérité, le vieux Parménide, sans avoir l'air, obéit à une pensée unique et poursuit un but qu'il ne découvre pas, mais qu'il ne perd pas un instant de vue. Au fond, toute cette partie dialectique est une nouvelle objection contre la théorie des Idées, la plus formidable de toutes, qui s'ajoute à toutes les précédentes et les complète. Ainsi qu'il l'a déjà fait tout à l'heure,

le subtil Eléate se joue élégamment de l'inexpérience du jeune Socrate qui croit s'être écarté, jusqu'à la perdre de vue, de la question précédemment posée et ne se doute pas qu'il s'agit toujours du même problème : la discussion reste toujours au cœur du même sujet. Non moins abusé que Socrate, le lecteur qui suit d'un œil curieux, amusé, ou peut-être un peu irrité, les ripostes et les feintes de cette prestigieuse escrime, ne s'aperçoit pas que l'agile dialecticien, en même temps qu'il distrait son attention, pose un nouveau problème d'une importance capitale, en prépare la solution, la donne déjà plus qu'à moitié sans que personne y prenne garde. Mais Platon s'arrête à temps, il ne laisse pas échapper son secret, non seulement il ne donne pas encore le mot de l'énigme, mais il ne la formule même pas d'une manière claire. Il lui a plu de l'envelopper de ténèbres, soit qu'il ne jugeât pas l'heure venue de révéler toute sa pensée sur une des questions qui lui tenaient le plus à cœur, soit que cette pensée ne fût pas encore entièrement déterminée dans son esprit, soit enfin, et cette hypothèse n'est pas la moins vraisemblable, qu'il prît plaisir à embarraser des adversaires comme Zénon dont il a eu soin de rappeler le souvenir. Il n'est pas ici, comme d'ordinaire, inspiré par le seul amour de la vérité : il cède à l'amour de la dispute et il ne lui déplaît pas de faire admirer son adresse et sa force. Peut-être aussi savait-il qu'on stimule la curiosité d'un auditeur ou d'un lecteur à la laisser plus longtemps en suspens : le mot d'une énigme, lorsqu'il a été vainement cherché, ou la solution d'un problème, lorsqu'on a fait de longs et inutiles efforts pour la trouver, s'impose bien plus fortement à tous les esprits ; ceux qui n'ont pas su résoudre la difficulté sont aussi moins prompts aux objections. Au surplus, nous n'avons pas ici à justifier Platon ou à plaider sa cause. Après tout, le procédé qui consiste à présenter tout d'abord, fût-ce en les dramatisant un peu, toutes les difficultés d'une question qu'on se réserve de résoudre bientôt n'a rien d'illégitime. C'est la méthode qu'Aristote emploiera constamment, et c'est peut-être la meilleure.

Mais, avant d'entrer dans l'examen de cette seconde partie du Parménide, il nous faut rappeler brièvement les principales objections présentées dans la première. On verra en effet que la solution de toutes ces difficultés donnée par Platon dans le *Sophiste* est impliquée dans celle de la dernière objection et ne peut se comprendre sans elle.

Il est à remarquer d'abord que tous les interlocuteurs du dialogue admettent d'un commun accord la théorie des Idées et celle de la participation du monde sensible aux idées intelligibles ; mais ces deux théories sont l'objet dans la première partie du dialogue de difficultés graves qu'on peut ramener à cinq principales :

1° Socrate admet sans contestation que les choses sensibles qui participent aux idées sont à la fois semblables et dissemblables entre elles, unes et multiples. Socrate est multiple puisqu'on peut distinguer en lui le gauche et le droit, l'avant et l'arrière, le haut et le bas ; en même temps il est un, puisque entre sept hommes il est un individu distinct de tous les autres ; il n'y a pas là de quoi s'étonner. Mais ce qui lui paraît prodigieux, c'est que le même rapport reste entre les idées elles-mêmes, que la Ressemblance en soi participe à la Dissemblance en soi, l'Unité en soi à la Pluralité en soi. Voilà ce qu'il demande à Parménide de lui expliquer (129 A-130 A.) « Si quelqu'un commençait par distinguer et séparer les idées absolues dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, et toutes les autres idées pareilles, et qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement. » Zénon et Parménide approuvent en souriant et louent la sagesse de Socrate ; telle est la première difficulté signalée avec insistance par Socrate ; nous pouvons nous attendre à ce qu'il soit question dans la suite de la participation des idées entre elles, et nous verrons que c'est la question essentielle posée par le *Parménide* et le *Sophiste*.

2° Qu'il y ait des idées séparées du monde sensible, telles que le juste, le beau, et le bon, c'est ce que Socrate accorde sans difficulté à Parménide, mais quand celui-ci lui demande s'il y a aussi des idées des choses sensibles telles que l'homme, l'eau et le feu, Socrate hésite ; et il hésite encore bien davantage quand il s'agit de savoir s'il y a des idées en soi des choses les plus viles, telles que poil, boue, ordure. Par prudence il préfère détourner son attention de ces questions et s'en tenir à l'affirmation des premières idées (130 C.) Notons cependant qu'il a déjà une tendance à admettre des idées de toute chose, et Parménide lui prédit que, quand il sera plus avancé en âge et que la philosophie se sera tout à fait emparée de lui, ces hésitations disparaîtront.

3° Les choses qui participent aux idées participent-elles aux idées tout entières ou seulement à une partie? Si les choses participent à la totalité de l'idée, l'idée étant tout entière en elle et dans les choses et séparée d'elle-même devient multiple? On ne peut pas dire avec Socrate qu'il en est de l'idée comme de la lumière du jour qui éclaire toutes choses sans cesser d'être une. Parménide répond tout aussitôt par un exemple tout contraire : celui d'un voile qui couvre en même temps plusieurs hommes et qui, évidemment, n'est sur chacun de ces hommes que par une de ses parties. Dira-t-on que les choses participent à une même partie? Il faudra accorder alors que les choses deviennent grandes par une partie de la grandeur, égales par une partie seulement de l'égalité, petites par une partie de la petitesse, qui alors deviendra grande par rapport à sa partie tandis que la chose deviendra petite par cela seul qu'on lui aura ajouté quelque chose. En outre si c'est parce qu'on aperçoit dans un grand nombre de choses un même caractère, par exemple la grandeur, qu'on admet l'existence d'une idée de la grandeur, ne faudra-t-il pas, puisqu'entre les diverses grandeurs observées et l'idée de la grandeur il y a encore un caractère commun, reconnaître une seconde idée de la grandeur à laquelle participent toutes les autres, puis une troisième et ainsi à l'infini. Il y aura ainsi non pas une grandeur unique, mais une infinité de grandeurs. Il ne sert à rien de répondre comme le fait Socrate que l'idée pourrait bien être simplement une pensée de l'âme, car cette pensée est la pensée de quelque chose, de quelque chose qui est partout et toujours le même et par conséquent une idée; de plus ,il faudrait alors que toutce qui existe étant une pensée fut doué de pensée (131 A; 132 D); deux conséquences également absurdes.

4° Considérons maintenant la participation sous un autre aspect. Concevons la comme une ressemblance; les idées seront alors des modèles et les choses sensibles des copies; mais si les copies sont semblables au modèle, il faudra admettre une seconde idée à laquelle participent les unes et les autres et qui sera leur modèle commun, puis une troisième, et ainsi à l'infini (132 D.) C'est déjà, très nettement formulée, la célèbre objection du troisième homme qu'Aristote reprendra.

5° Voici une difficulté encore plus grave : les idées telles qu'on vient de les définir ne sauraient être l'objet de la connaissance humaine. En effet les idées ne sont pas en nous

puisqu'elles sont en soi. Celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques ont une essence relative entre elles et non aux choses qui se trouvent en nous; de même les choses qui sont en nous et qui tirent leur nom de ces idées sont à leur tour en rapport entre elles et non avec les idées. Par exemple, un homme est esclave d'un maître qui est un homme et non pas du maître en soi, et un maître qui est un homme commande non à l'esclave en soi, mais à un homme. Le pouvoir en soi n'est ce qu'il est qu'à l'égard de l'esclavage en soi, et l'esclavage en soi n'existe qu'à l'égard du pouvoir en soi. Il en est de même de la science : la science en soi ne peut avoir pour objet que les êtres en soi; de même la science humaine ne peut saisir que des vérités qui sont en nous. Il est donc de toute impossibilité que la pensée humaine atteigne jamais aucune chose en soi ; nous ne pouvons connaître ni le beau, ni la justice, ni aucune idée. De là résulte une conséquence encore plus grave : Dieu ou les dieux pourront bien connaître en soi, mais non pas l'homme ou les choses humaines ; ni leur pouvoir ne s'exercera sur nous, ni leur science ne nous connaîtra. De même l'homme ne pourra pas connaître les dieux (133-135 A) : il paraît impossible à Socrate de ne pas reculer devant l'impiété d'une telle assertion.

Remarquons qu'en commençant (133 B) et en finissant (135 A) l'exposé de cette dernière objection, Platon a soin d'indiquer qu'il ne la considère pas comme insoluble pour des esprits très heureusement doués et profondément versés dans une science presque divine, à laquelle il fait une allusion assez mystérieuse. Il ajoute d'ailleurs qu'on pourrait soulever contre la participation encore beaucoup d'autres difficultés, mais il s'en tient à celles qui viennent d'être indiquées.

Arrivons à la seconde partie du dialogue. Au lieu de continuer à énumérer des objections contre la théorie des idées, Parménide, par un brusque détour, indique à Socrate une méthode dont l'usage l'amènera à résoudre toutes les difficultés. Car il est à remarquer que, pas un instant, dans tout l'ouvrage les objections ne sont considérées comme insolubles ; mais bien au contraire, ainsi que nous avons eu soin de le noter dans l'analyse précédente, il est dit expressément, pour la plupart d'entre elles, qu'une science plus étendue et plus approfondie que celle du jeune Socrate peut en avoir raison. Ici encore, si négative que doive être la

conclusion de l'exercice dialectique dont Parménide va donner un exemple à ses auditeurs, la manière même dont cette subtile discussion est amenée nous avertit à l'avance qu'il ne faudra pas nous en tenir à ces conclusions, mais chercher ailleurs et plus loin un point de vue qui permette de les résoudre.

La méthode dont Parménide préconise l'emploi, et qui est celle de Zénon, est indiquée très clairement : il s'agit de poser une idée, par exemple celle de l'un, et de déterminer rigoureusement toutes les conséquences qui résultent de cette idée en supposant qu'elle existe. Pour que la méthode soit complète, il faudra déterminer les conséquences qui résultent de l'existence de l'un, non seulement pour l'un lui-même, mais encore pour les autres choses, et en outre rechercher encore ce qui arrivera à l'un et aux autres choses en supposant que l'un n'existe pas. Il y a ainsi quatre moments ou quatre hypothèses à examiner : si l'un est, qu'en résulte-t-il : 1° pour lui-même ; 2° pour les autres choses ; si l'un n'est pas, qu'en résulte-t-il : 3° pour lui-même ; 4° pour les autres choses. Mais chacune de ces quatre hypothèses est examinée elle-même à un double point de vue ; il y a ainsi huit hypothèses au lieu de quatre qui sont successivement examinées.

Quelle est la différence entre les deux points de vue auxquels se place successivement Platon pour examiner chacune des quatre hypothèses principales ? A cette question nous ne trouvons point de réponse précise dans le texte du dialogue, excepté au commencement de la seconde hypotèse, où nous rencontrons une indication précieuse ; partout ailleurs, Platon se contente de dire, après avoir énuméré les conséquences d'une hypothèse : « Revenons en arrière et reprenons les choses dès le début. » Il doit cependant y avoir présente à sa pensée une règle ou une loi qui préside à cette sorte de rythme auquel est soumise toute la discussion.

Il n'est pas bien difficile de donner la réponse et de trouver un fil conducteur qui nous guide dans ce labyrinthe, si l'on veut bien faire attention à la manière dont commence la seconde hypothèse et si, à la lumière de ce renseignement, on examine attentivement toute la suite de la discussion. 142 B — 142 C.

« Vois dès le commencement. Si l'un existe, est-il possible qu'il existe et qu'il ne participe pas à l'être ? — Cela n'est pas possible. — Il y aura l'être de l'un, qui ne sera pas la même

chose que l'un : car autrement, il ne serait pas l'être de l'un, et celui-ci n'y participerait pas, et il serait indifférent de dire l'un ? existe et de dire l'un un ; or telle n'est pas à présent notre hypothèse, à savoir ce qui résultera de l'un pris en soi, mais de l'un en tant qu'il existe. N'est-ce pas là notre objet? — Sans doute. — L'être signifie donc autre chose que l'un ? — Nécessairement. — Lorsque quelqu'un dit sommairement que l'un est, donne-t-il a entendre autre chose que lorsqu'il dit que l'un participe à l'être ? — Sans doute. »

Nous allons essayer de prouver qu'en même temps qu'il présente un exercice dialectique, Parménide formule une objection très grave contre la théorie de la participation. Déjà l'énoncé de l'alternative posée par lui : « *Si l'un est, si l'un n'est pas* », indique qu'il s'agit de la participation; car l'existence de l'un semble indiquer sa participation à l'être, et sa non-existence, sa non-participation. Toutefois cet énoncé est encore trop général, et ainsi qu'il résulte du passage que nous venons de citer, ce n'est pas la même chose de dire : l'un est, l'un participe à l'être; et l'un n'est pas, ne participe pas à l'être. En effet, en disant simplement l'un est ou n'est pas, on peut être attentif seulement à l'un sans penser à l'être ; c'est comme si on disait : l'un un. et le non-un, non-un. Au contraire on peut, en se servant des mêmes formules, tenir compte de l'être et du non être, car nous verrons que l'un, tout en n'étant pas, peut d'une certaine manière cependant participer à l'être. Dans le premier cas on supprime la participation, dans le second cas on l'affirme. Voilà pourquoi la première et la seconde hypothèse sont envisagées successivement à deux points de vue selon qu'on exclut ou qu'on pose la participation. Nous allons voir qu'il en est de même dans toutes les autres hypothèses. C'est donc bien toujours de la participation qu'il s'agit, et ce que Platon veut établir, ce n'est pas seulement qu'on peut tout affirmer et tout nier de l'un et des autres choses, soit que l'un existe, soit qu'il n'existe pas; c'est encore qu'on peut faire la même démonstration, soit que l'un participe à l'être, soit qu'il n'en participe pas. Pour rendre plus sensible cet aspect du problème, on pourrait transposer l'ordre, d'ailleurs très rationnel et très clair, adopté par Platon, et ordonner ainsi les huit hypothèses de Parménide.

Nous aurions d'abord deux hypothèses : si l'un participe à l'être, s'il n'en participe pas. La démonstration platonicienne consiste à prouver que dans le premier cas l'un admet tous les

contraires, ou qu'on en peut tout affirmer (deuxième hypothèse); que les autres choses admettent tous les contraires ou qu'on en peut tout affirmer (troisième hypothèse); que si l'un, même n'étant pas, participe à l'être, il reçoit encore tous les contraires ou qu'on en peut tout affirmer (cinquième hypothèse); enfin, que les autres choses reçoivent aussi tous les contraires et qu'on en peut tout affirmer (septième hypothèse). D'autre part, si l'un ne participe pas à l'être, on ne peut lui attribuer aucune qualité (première hypothèse); les autres choses sont dans le même cas et on n'en peut rien dire (quatrième hypothèse); enfin, si l'un n'est pas et ne participe pas à l'être, on ne peut plus rien affirmer, ni de lui (sixième hypothèse), ni des autres choses (huitième hypothèse). En d'autres termes, si l'un participe à l'être, en existant ou en n'existant pas, on peut tout dire de lui et des autres choses; s'il ne participe pas à l'être, en existant ou en n'existant pas, on ne peut rien dire ni de lui ni des autres choses. Dans le premier cas tout est vrai, dans le second rien n'est vrai : deux conséquences également absurdes. Par conséquent, la participation est impossible et par suite la théorie des idées disparait tout entière; car à quoi servent les idées si on ne peut rien dire ou si on peut tout dire d'elles et des autres choses ?

Examinons maintenant, de ce nouveau point de vue, la marche de la démonstration. Supposons d'abord que l'un est et qu'il partcipe à l'être (deuxième hypothèse) 142 B — 157 B. Platon démontre, par des arguments dont il est inutile de reproduire ici tout le détail, que l'un, parce qu'il participe à l'être, a des parties et est un tout, il est déterminé, il est semblable et dissemblable, en mouvement et en repos; il est, il devient, il est devenu, il deviendra plus jeune et plus vieux que lui-même et que les autres choses, qui sont elles-mêmes plus jeunes et plus vieilles que lui. En un mot, s'il est, en ce sens qu'il participe à l'être, il reçoit tous les contraires; on en peut tout affirmer.

Dans la troisième hypothèse (157 B-159 B) : si l'un est, qu'en résulte-t-il pour les autres choses ? — les autres choses participent en quelque manière de l'unité, car elles ne sont autres que l'un que parce qu'elles ont des parties, et ayant des parties elles ont un tout. Platon insiste sur la différence qui sépare l'unité absolue dont il a été d'abord question, de l'unité relative qui est celle d'un tout et implique la participation à

l'unité. De ce commerce du multiple avec l'un il résulte que le multiple est à la fois infini et fini, semblable et dissemblable à lui-même, et l'un par rapport à l'autre ; il est en mouvement et en repos, en un mot il possède tous les contraires.

Pour la cinquième et la septième hypothèses, l'interprétation que nous proposons ici paraît être en défaut. Comment dire; en effet, que le raisonnement de Platon implique la participation entre l'un et l'être, puisque l'hypothèse est précisément que l'un n'est pas. Mais on a vu que Platon distingue ces deux cas, et il suffit d'examiner attentivement ses raisonnements pour s'apercevoir que l'objection n'est que spécieuse et que Platon revient par un détour au même point de vue que dans la seconde et la troisième hypothèses. Voici, en effet, le résumé de la cinquième hypothèse (160 B-163 C) : L'un n'est pas et il s'agit de savoir ce qui en résulte pour lui-même. En disant que l'un n'est pas, on sait ce que l'on dit : c'est de l'un qu'on affirme la non-existence et non pas d'une autre idée telle que la ressemblance ou la grandeur. La formule est le contraire de celle-ci : le non-un n'existe pas. Par suite, l'un est l'objet de quelque science; de plus, on peut l'appeler *ceci* ou *cela*, car c'est la non-existence de l'un et non d'aucune autre chose que l'on affirme. Aussi, tout en n'existant pas, l'un a plusieurs propriétés différentielles et participe à plusieurs idées : il est semblable et dissemblable, égal et inégal, grand et petit ; dès lors il participe en quelque manière à l'être lui-même. Car si ce qu'on dit en disant que l'un n'est pas est vrai, il participe en cela à l'être ; il a l'être de son non-être. Nous voilà donc revenus, par un détour, à la participation de l'un à l'être, et cette participation entraîne ses effets habituels : l'un qui n'est pas est mobile et en repos, en un mot il participe à tous les contraires. Il faut seulement ajouter qu'il s'agit ici, puisque l'un n'est pas réellement, d'une apparence d'existence : il paraît être, il paraît présenter tous les contraires. C'est le domaine de l'opinion et du devenir. Nous avons ici la dialectique, non plus de la réalité, mais de l'apparence.

Dans la septième hypothèse (164 B-165 E), il s'agit de savoir ce qui arrive aux autres choses si l'un n'est pas. Les autres choses sont autres, non par rapport à l'unité puisqu'elle n'existe pas, mais par rapport à elles-mêmes, et puisque l'unité n'existe pas c'est uniquement par leur multitude qu'elles peuvent être ce qu'elles sont, c'est-à-dire autres les

unes que les autres. Cependant, pour différer les unes des autres, il faut que chacune d'elles, quoique essentiellement multiple, ait au moins l'apparence de l'unité. Ainsi, chacune des choses autres que l'un paraît d'abord une, mais elle ne l'est pas puisque l'un n'est pas, et, si on l'examine attentivement, elle se résoud en une pluralité, dont chaque partie à son tour, quelle que soit sa petitesse, subit le même sort et se divise à l'infini. Nous sommes donc en présence d'une poussière d'êtres, d'une apparence qui sans cesse nous échappe comme dans un songe ; mais cela n'empêche pas que cette apparence évanouissante ne paraisse avoir un nombre, puisque d'abord elle paraît une. Elle est paire ou impaire, la décroissance paraît avoir un commencement, un milieu et une fin ; par suite elle paraît, quoique sans fondement, participer à l'égalité et à l'inégalité, à la grandeur et à la petitesse, au mouvement et au repos, au devenir et à la destruction, à tous les contraires. S'il en est ainsi, c'est que d'abord elle paraît une. En attribuant l'existence aux autres choses on leur a implicitement reconnu quelque unité ; quoique l'un n'existe pas, il subsiste donc quelque chose de lui, un souvenir, une trace.

Tous les simulacres dont on vient de parler empruntent donc ce qu'il y a de réel dans leur apparence à ce qui reste de l'unité supposée non existante. Rien de plus curieux que cette analyse où l'unité, tout en n'existant pas, reste cependant présente, comme de loin, aux autres choses qui ne peuvent différer les unes des autres qu'en participant encore, en quelque manière, à l'unité.

L'un projette ainsi du fond de son néant une sorte d'intelligibilité crépusculaire qui est tout ce que nous pouvons savoir du reste des choses. Il semble bien que ce soit ici non plus seulement le devenir ou la sensation, mais l'apparence du devenir, le simulacre ou le rêve que Platon a voulu expliquer dialectiquement. Il y a peut-être une allusion à cette théorie dans le passage du *Timée* où la matière nous est présentée comme entrevue à travers un songe. Dans tous les cas, on voit comment, dans la cinquième et dans la septième hypothèse, Platon, en attribuant au non-être une certaine participation à l'être, anticipe sur la solution qu'il présentera avec tout son développement dans le *Sophiste ;* c'est pourquoi nous avons pu dire qu'en formulant l'objection il en indique plus qu'à moitié la solution.

Passons maintenant au deuxième cas, la démonstration toute négative sera beaucoup plus simple. N'oublions pas que désormais nous prenons les mots au sens absolu et qu'en disant : l'un est, ou l'un n'est pas, c'est l'unité elle-même et non pas l'être ou le non-être, c'est l'unité sans participation que nous avons en vue. D'abord première hypothèse, 137 C-142 B: l'un est, mais sans participer à l'être, c'est l'un un. Platon démontre que l'un ne participe à aucun des contraires, il n'a pas de parties et il n'est pas un tout, il n'a aucune détermination, il n'est ni semblable ni dissemblable, ni égal ni inégal, ni en mouvement ni en repos, ni dans le temps ni dans l'espace, il n'est ni ceci ni cela; bref, on n'en peut rien dire, il n'est l'objet ni de science ni d'opinion, ni de sensation ni de discours : il est pur un néant.

Dans la quatrième hypothèse (159 B-160 B), l'un existe sans participer à l'être, il s'agit de savoir ce qui advient des autres choses. Ce qui est autre est absolument autre, il n'y a rien en quoi l'un et les autres choses puissent se rencontrer. Elles n'ont donc pas de parties, elles ne forment pas un tout, elles n'ont pas de nombre puisqu'elles sont étrangères à l'unité; par suite, elles n'ont aucune qualité et ne sont ni semblables ni dissemblables, ni égales ni inégales, ni grandes ni petites, ni en mouvement ni en repos, elles ne deviennent ni ne périssent, on n'en peut rien dire.

Supposons avec la sixième hypothèse que l'un n'est pas sans admettre aucune participation avec l'être, qu'en résulte-t-il pour lui-même? Il s'ensuit plus clairement encore que dans la première hypothèse, toute communication étant rompue entre l'un et l'être, qu'il n'est ni semblable, ni grand ni petit, ni en mouvement ni en repos, on ne peut le désigner par ces mots *ceci*, ou *cela*, *avant* ou *après*, ni rien de semblable. Bref, il n'est l'objet d'aucune opinion, d'aucune science, d'aucune sensation, d'aucun discours. Voilà ce qui résulte de l'hypothèse pour l'un lui-même.

Voici ce qui résulte de la non participation de l'un pour les autres choses; c'est la huitième hypothèse (165 E — 166 C). Ces autres choses n'auront même plus l'intelligibilité crépusculaire ou l'apparence d'existence que leur laissait encore la septième hypothèse, puisqu'on les suppose maintenant privées de toute communication avec l'unité. Aussi on ne pourra pas dire qu'elles sont multiples parce que la multiplicité suppose l'unité, et par conséquent ne peut subsister sans

elle. Elles ne sont ni semblables, ni dissemblables, ni en mouvement ni en repos : c'est le pur néant. L'unité, en disparaissant, a emporté avec elle la dernière lueur qui rendait possible l'apparence même des choses.

Quatre hypothèses positives et quatre hypothèses négatives aboutissant à deux conclusions en apparence contraires, mais au fond identiques, on peut tout affirmer de l'un et des autres choses, on ne peut rien affirmer de l'un ni des autres choses : tel est le résumé de cette discussion. Dans tous les cas, qu'on puisse tout dire ou qu'on ne puisse rien dire, il n'y a pas de science possible ; c'est ce que déclare expréssement la conclusion du dialogue.

« Disons donc que, selon toute apparence, soit que l'unité existe, soit qu'elle n'existe pas, l'unité elle-même et ce qui est autre, dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas. » 166 C : « Εἰρήσθω τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. — Ἀληθέστατα. »

Nous pouvons toutefois préciser encore davantage. Ce qui fait le nerf de l'argumentation, c'est cette vérité découverte par Platon que l'un (et sans doute il en serait de même pour toute autre idée) peut, tout en existant, ne pas participer à l'être, ou du moins, ce qui revient au même, ne pas être considéré comme y participant ; inversement l'un, tout en n'existant pas, peut participer à l'être si on donne au mot « un », un sens déterminé, si on distingue cette idée de toutes les autres. Par suite, l'argumentation du Parménide peut se résumer ainsi : si l'un est et qu'il participe à l'être, on peut affirmer de lui et des autres choses tous les contraires ; s'il est sans participer à l'être, on ne peut rien affirmer ni de lui ni des autres choses ; si l'un n'est pas et cependant participe à l'être, on peut tout affirmer de lui et des autres choses ; s'il n'est pas sans participer à l'être, on ne peut rien dire ni de lui ni des autres autres choses ; en d'autres termes, posez la participation d'une idée quelconque à l'être et tout est vrai, niez cette participation et rien n'est vrai. La participation, de quelque manière qu'on l'entende, est donc tout à fait impossible, et avec elle s'écroule la théorie des idées. Nous avions donc raison de dire que la deuxième partie du Parménide n'est pas seulement un exercice dialectique : elle formule contre la théorie

des idées une sixième objection, la plus formidable de toutes.

La double conclusion négative à laquelle Platon est conduit par cette discussion est d'ailleurs d'accord avec les thèses soutenues par ses adversaires. Protagoras disait aussi que l'erreur est impossible, les Cyniques avec Antisthène, et les Mégariques soutenaient qu'on ne peut affirmer aucun attribut d'aucun sujet. Platon a seulement démontré ce que ses adversaires se bornaient à affirmer pour des raisons différentes.

Toutefois il est impossible que Platon en soit resté là, et comme nous l'avons déjà fait remarquer, la manière même dont il présente les objections du Parménide, et surtout la cinquième, atteste qu'il ne les considère pas comme insolubles, et tout autorise à croire qu'il possède déjà par devers lui cette solution.

Quel est donc le mot de cette énigme si compliquée ? La réponse se trouve très clairement indiquée dans un passage du *Sophiste,* dans lequel il nous paraît impossible de ne pas voir une allusion directe au Parménide. (251 D) : « N'attribuerons-nous l'être ni au mouvement ni au repos, ni aucune autre chose à aucune autre chose, et admettrons-nous dans nos discussions qu'aucune ne peut entrer en participation avec une autre ; ou bien identifierons-nous toutes choses parce qu'elles peuvent être en communauté les unes avec les autres, ou bien dirons-nous que les unes se combinent avec les autres, et les autres, non ? Lequel de ces trois partis, Théétète, dirons-nous qu'ils prendront ?... »

Platon prouve ensuite qu'on ne peut nier toute participation ou tout mélange entre les idées sans bouleverser les doctrines admises par tous les philosophes, aussi bien par Parménide ou Héraclite que par les Atomistes ou les Pythagoriciens. Les contradicteurs logent d'ailleurs l'ennemi chez eux puisque à chaque instant, le langage les oblige à employer des mots tels que *autre, être, séparément.* Il n'est pas moins impossible de supposer que toutes choses communiquent entre elles, car il faudrait alors que le mouvement fût identique au repos, ce que l'Eléate déclare absurde. (252 E). « Il ne reste plus que la troisième supposition. — Et il faut que l'une de ces trois suppositions soit vraie : ou le mélange est possible pour toutes les choses ou il ne l'est pour aucune, ou il l'est pour les unes et non pour les autres... Puisque parmi les choses les unes peuvent se mêler et que les autres ne le peuvent pas, elles ont à peu près la même propriété que les lettres dont les unes

s'accordent entre elles et dont les autres ne s'accordent pas... Les voyelles ont l'avantage sur les autres lettres de s'unir à toutes et de leur servir de lien, en sorte que sans l'une d'entre elles, aucune lettre ne peut s'accorder avec une autre. » C'est la dialectique qui apprend à connaître celles des idées qui s'accordent entre elles : la dialectique est aux idées ce que la grammaire est aux lettres de l'alphabet, ou la musique aux sons graves et aigus.

Ainsi, entre les deux termes de l'alternative posée par Parménide, on peut affirmer de tout et on ne peut rien affirmer de rien, ou encore tout est vrai, et rien n'est vrai, il y a un moyen terme qui est de dire : il y a des idées qu'on peut affirmer les unes des autres, et d'autres qui ne peuvent se combiner entre elles. Pour justifier l'alternative, il faut prouver que l'être peut participer au non-être, et le non-être à l'être, voilà ce que le Parménide avait montré pour un cas particulier et ce que le *Sophiste* établira en général. Mais cela même n'est pas suffisant ; il faut encore établir que toutes les idées ne participent pas indistinctement les unes aux autres, mais que leur liaison est soumise à certaines lois ou à certaines règles qui ne relèvent pas du raisonnement seul et que peut seul atteindre une science royale ou divine : la dialectique. Voilà ce que le Parménide n'a pas dit et ce que met en pleine lumière le *Sophiste*.

On a quelquefois considéré le Parménide comme un tissu de sophismes et il faut avouer que les raisonnements où se complaît la subtilité de Platon ont de quoi confondre et déconcerter toutes nos habitudes d'esprit. Mais avant de porter une accusation si grave contre le grand philosophe, il faudrait être en mesure de prouver : ou que Platon, en partant des principes sur lesquels repose son argumentation, a commis des fautes de raisonnement, ou que ces principes eux-mêmes contestables, ou même certainement inexacts pour nous, n'étaient pas admis d'un commun accord par les contradicteurs qu'il voulait réfuter. Or nous ne sachions pas que la première de ces démonstrations ait jamais été tentée avec succès ; et quant à la seconde, il est historiquement prouvé que les contemporains de Platon égarés, soit par l'éléatisme, soit par le sensualisme de Protagoras, raisonnaient exactement comme lui et soutenaient fort sérieusement que tout est vrai et que rien n'est vrai. C'est au contraire parce qu'il voulait faire justice de ces assertions destructives de toute science que Platon a

entrepris l'argumentation dont le Parménide marque un des stades. On ne saurait lui faire un reproche d'avoir raisonné comme ses adversaires pour les réfuter, et de n'avoir pas pris parti avant de montrer la fausseté de propositions que personne ne songeait à contester. Si l'interprétation qu'on vient d'indiquer est exacte, le Parménide ne renferme aucun sophisme car il est certain qu'au point de vue qui est celui de tous les philosophes de l'époque, on peut prouver que tout est vrai et que tout est faux. Ils pèchent seulement par omission, ils n'indiquent pas la solution que Platon sans doute avait déjà par devers lui. Le jeu consiste à ne discuter que deux solutions du problème alors qu'en réalité il y en a trois. Mais un philosophe a bien le droit d'exposer les difficultés sans en donner tout de suite la solution. Il peut avoir des raisons sérieuses de la réserver et de choisir son heure. Rien ne l'oblige à ouvrir sa main tout entière et à dire tout son secret, surtout quand il s'agit de vérités qu'il a découvertes lui-même par un patient effort et que personne avant lui ne s'était avisé d'y penser. Platon ne serait coupable que s'il avait emporté son secret avec lui : le *Parménide* ne serait un tissu de sophismes que si son auteur n'avait pas écrit le *Sophiste*.

Cependant la solution si simple donnée par ce dernier dialogue ne s'impose pas d'elle-même ; il faut justifier par une argumentation rigoureuse et résoudre les difficultés qu'elle soulève. Telle est la tâche que Platon s'est donnée dans le *Sophiste*.

II

Le *Sophiste* a pour objet de démontrer cette proposition paradoxale que le non-être existe ; à cette condition seule on pourra dire que l'erreur est possible et qu'il y a des sophistes.

L'existence du non-être une fois prouvée, le problème de l'erreur sera résolu : l'erreur consistera à dire autre chose que ce qui est réellement puisqu'il y a du non-être, et cependant à dire quelque chose puisque le non-être existe. Mais il faudra pour cela que le non-être soit quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être absolu, manifestement contradictoire à l'être. Il faudra que le non-être, puisqu'il est réel, soit un être, et, puisqu'il est non-être, qu'il soit autre chose que l'être. Il sera un *autre* être.

Comme le *Parménide*, le *Sophiste* se présente d'abord sous la forme d'un exercice logique; mais tandis que le *Parménide*, en cherchant les conséquences qui résultent d'une hypothèse, est l'exemple d'une sorte de déduction, le *Sophiste* nous montre un autre aspect de la méthode platonicienne, déjà indiqué très clairement dans le *Phèdre* : la méthode de division. Mais dans le deuxième dialogue comme dans le premier, l'exercice dialectique qui est en apparence le but principal est en même temps un argument positif à l'appui de la thèse que l'auteur veut faire prévaloir. Le *Parménide* formule une objection très grave contre la participation ; le *Sophiste* donne un exemple particulier de ce que doit être la participation, avant même que celle-ci soit définie et que la possibilité en soit établie. L'exemple du pêcheur à la ligne nous montre ce que doit être la dichotomie qui divise un genre en deux parties opposées, puis l'une d'elles, celle qu'on a inscrite à droite en deux autres parties opposées et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on trouve la définition cherchée. Appliquant cette méthode à l'idée du *Sophiste*, Platon montre que le sophiste appartient à un grand nombre de genres différents. Il est un chasseur salarié d'hommes jeunes et riches, un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme, un débitant en détail, puis un vendeur de première main de ces mêmes connaissances, un athlète s'exerçant dans l'art de discuter, un purificateur de l'âme qu'il débarrasse de ce qui s'oppose à l'acquisition de la science, enfin un faiseur de simulacres. Il participe donc à plusieurs idées. Nous voyons par cet exemple comment un même être peut réunir les qualités les plus distinctes, comment plusieurs genres se confondent en lui ; mais arrivé à cette dernière définition, fabricant de fantômes ou de simulacres, Platon se trouve brusquement arrêté. Un simulacre représente ce qui n'est pas, il est faux et mensonger, il implique l'erreur; mais l'erreur est impossible, car dire ce qui n'est pas, ce serait ne rien dire. C'est un axiome incontesté dans l'école de Parménide et accepté par tous les contemporains, que jamais on ne comprendra que ce qui n'est pas est. Ce qui n'est pas ne saurait donc en aucune façon être exprimé. Dans une discussion qui rappelle celle du Parménide, l'étranger Éléate montre qu'on ne saurait sans se contredire attribuer au non-être l'unité ou la pluralité, 238 C, l'être au non-être, et que cependant on le lui attribue par le fait même qu'on lui donne un nom ou qu'on en

parle. En lui-même il échappe à la science, à l'opinion, au langage ; comment donc dire que le Sophiste exprime ce qui n'est pas ? Tel est l'asile ténébreux et inviolable où se réfugie le Sophiste et d'où il défie ironiquement tous ses contradicteurs qui ne sauraient avoir aucune prise sur lui.

Toute cette dialectique nous étonne un peu aujourd'hui et nous avons de la peine à comprendre l'importance que Platon y attache. Il faut songer cependant que la formule du principe d'identité donnée pour la première fois par Parménide avait fortement saisi les esprits et s'était imposée à tous ; c'est l'acte par lequel la raison humaine prenait en quelque sorte possession d'elle-même et affirmait la loi suprême de la pensée. Il n'est donc pas surprenant que l'esprit subtil et ingénieux des Grecs se soit d'abord attaché à la rigueur de cette formule et ait écarté comme suspect tout ce qui paraissait la mettre en doute. Ce fut précisément l'œuvre de Platon d'indiquer pour la première fois les limitations et les restrictions nécessaires et, en déterminant le vrai sens du principe, d'en proscrire les abus ou les applications erronées.

C'était une entreprise difficile que de démontrer l'existence du non-être, et les termes de cette formule semblent exprimer une contradiction. C'est ce que Platon indique dès le début lorsque l'étranger Eléate prie Théétète de ne pas le considérer comme un parricide (241 D) ; le disciple de Parménide, tout en professant un grand respect pour son maître, va en effet porter la main sur la maxime qu'il ne cessait de répéter, prouver contre lui que le non-être est en quelque manière, et que l'être en quelque manière n'est pas. « Il est nécessaire que pour nous défendre nous soumettions à l'épreuve la maxime de notre père Parménide et que nous établissions par force que le non-être est sous quelque rapport et que d'autre part l'être en quelque manière n'est pas. » τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου ὀγόν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

Cette démonstration présente naturellement de très grandes difficultés. En effet, il est bien impossible qu'on démontre déductivement l'existence du non-être, ou qu'on fasse sortir le non-être de l'être ou l'être du non-être. Il faut cependant, si l'on veut donner une preuve, trouver des raisons qui contraignent l'esprit et s'imposent à lui. Il s'agit de trouver une démonstration en dehors des conditions mêmes de la démonstration. Aussi la méthode employée par Platon est-elle indi-

recte et la contrainte qu'il prétend imposer à l'esprit de ses contradicteurs n'est-elle pas d'ordre purement logique. Il accorde momentanément à ses adversaires, et il le faut bien, que l'idée du non-être présente d'insurmontables difficultés et il la laisse d'abord de côté. Mais il prouve ensuite que l'idée de l'être est exactement dans le même cas, et, quand on l'examine de près, donne lieu à d'inextricables condradictions. On ne peut cependant abandonner l'une et l'autre, car ce serait renoncer à toute affirmation, à toute science, à toute philosophie. Il faut donc se résigner à les admettre l'une et l'autre malgré leurs difficultés, faire comme les enfants qui, lorsqu'on leur donne à choisir entre deux choses, les prennent toutes deux. Bref, il faut affirmer la réalité du non-être comme celle de l'être et passer outre à toutes les protestations que ne manqueront pas de faire entendre les adversaires. Ce point établi, toutes les autres difficultés se résoudront en quelque sorte d'elles-mêmes.

Voici maintenant le résumé de la critique à laquelle Platon soumet l'idée de l'être. Les philosophes antérieurs en ont pris à leur aise avec la question de la nature de l'être : les uns admettent trois êtres tantôt en guerre, tantôt en paix les uns avec les autres ; un autre deux seulement, le sec et l'humide, ou le chaud et le froid. Selon Parménide et son école, il n'y a qu'un seul principe, un seul être. Enfin, les Muses d'Ionie et de Sicile déclarent l'être à la fois un et multiple, soit que l'être s'opposant à lui-même s'accorde toujours avec lui-même, soit que l'Amour et la Discorde interviennent tour à tour pour rétablir l'unité.

Toutes ces formules paraissent claires : elles ne le sont pas si on les examine de près, elles sont même aussi obscures que la notion du non-être. En effet, quand on dit par exemple que le chaud et le froid sont deux êtres, le mot être désigne-t-il un nouveau principe ? il y en a alors trois et non plus deux ; désigne-t-il au contraire un des deux êtres ? alors il n'y en a plus qu'un ; l'être appartient-il à tous les deux ? alors encore ils ne font qu'un. Il faut adresser une question analogue aux partisans de l'unité : on demandera ainsi à Parménide si, en disant que l'un est, il entend ou non que l'un est la même chose que l'être. Dans le deuxième cas il y aura deux noms pour une même chose et on retombera dans la pluralité ; dans le premier il faudra dire que le nom n'est le nom de rien ou qu'il est le nom d'un nom, et il y aura encore dualité. La

discussion qui s'engage ici, et qui est expressément dirigée contre le chef de l'école d'Elée, rappelle de très près celle du Parménide (244F —245A), elle n'en est à vrai dire qu'un abrégé et semble même se terminer par une allusion directe à ce dialogue. Si on entend l'unité au sens absolu, c'est-à-dire sans participation à l'être, elle sera absolument indivisible, n'aura point de parties ; elle ne sera pas un tout, elle n'aura ni commencement ni milieu, ni fin, elle n'aura aucune quantité. Mais il ne faudra pas dire alors, comme le fait Parménide, que l'être est une sphère bien arrondie dont toutes les extrémités sont à égale distance du centre, et qu'il est un tout ; du moins si on affirme de l'un toutes ces déterminations, c'est qu'on le considère non plus en lui-même, mais en tant que participant à l'être. Rien alors, en effet, n'empêche que l'un ait des parties et qu'il soit un tout ; mais en s'exprimant ainsi, en disant que l'un n'a que l'unité d'un tout, et non plus comme tout à l'heure l'unité absolue, il ne faut pas se dissimuler qu'on lui refuse quelque chose qui appartient cependant à l'être, on le limite et on le restreint ; bref, on affirme en quelque manière qu'il n'est pas puisque il lui manque quelque chose. Nous voilà donc obligés, si nous voulons donner un sens à la formule de Parménide, de dire que l'être n'est pas, et nous sommes ainsi en formelle contradiction avec nous-mêmes et avec lui.

D'autres difficultés surgissent si, au lieu de considérer ceux qui regardent l'être comme un ou multiple, on s'attache à ceux qui le définissent comme corporel ou incorporel. Les fils de la terre, et par là il faut entendre probablement les partisans de Démocrite, ne reconnaissent comme existant que ce qu'ils peuvent percevoir à l'aide de leurs sens, voir de leurs yeux ou presser de leurs mains ; on leur demandera cependant si l'âme, la justice, la sagesse sont des corps. Ils répondront peut-être affirmativement en ce qui concerne l'âme, mais ils n'oseront pas dire que les vertus soient visibles ou tangibles. Il faut pourtant qu'elles soient quelque chose puisqu'elles sont des qualités dont la présence ou l'absence modifie la nature des âmes. Dès lors, si on attribue l'être à autre chose que le corps, il faudra dire ce qu'est cet être, et Platon leur propose d'accorder provisoirement (et il fait la même réserve pour lui-même) que l'être est tout ce qui est capable de produire ou de subir une action, une puissance.

En opposition complète avec les précédents, d'autres philo-

sophes que Platon désigne seulement par ce mot « amis des idées (248A) », soutiennent que l'être est incorporel : leurs raisonnements réduisent en poussière cette réalité corporelle que les fils de la terre croyaient saisir : il n'existe que des formes incorporelles et purement intelligibles. Ils distinguent le monde du devenir, connu par la sensation, et le monde intelligible que seule peut atteindre la raison. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir quels sont ces philosophes « amis des idées » ; on a cru longtemps qu'il s'agissait des Mégariques : c'est une opinion qu'il est bien difficile de soutenir après la critique de Gomperz. Il ne l'est pas moins d'admettre avec cet historien qu'il s'agit de Platon lui-même dans sa première manière : on verra tout à l'heure pourquoi. Laissons de côté cette question si intéressante qu'elle soit, puisque, après tout, elle est en dehors du problème purement dialectique que nous essayons d'éclaircir. Quels qu'ils soient, ces philosophes refusent d'admettre la définition de l'être qui vient d'être posée : ils veulent bien accorder que tout ce qui devient agit ou pâtit, mais quand il s'agit de l'être lui-même ou des idées, il n'en est plus de même, car les idées sont absolument immuables. Cependant, ils accordent que l'âme connaît le devenir par les sens et l'être par la raison : cette communication n'implique-t-elle pas une action et une passion ; si l'âme connaît, ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose qui soit connu ? si l'être est connu, ne faut-il pas, par là même, qu'il subisse une passion et par conséquent soit en mouvement ? Vient ensuite un nouvel argument, mais ici il nous faut interrompre cette analyse pour essayer d'éclaircir un passage bien obscur qui a donné lieu aux controverses les plus graves, et dont l'importance est capitale non seulement pour la question qui nous occupe, mais pour l'interprétation du platonisme tout entier. — Voici d'abord le texte de ce passage : « Mais quoi, par Jupiter ! nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité à l'être absolu, τῷ παντελῶς ὄντι, n'appartiennent ni le mouvement, ni la vie, ni l'âme, ni l'intelligence ; mais que, auguste et vénérable, dépourvu de pensée, il est immobile et toujours en repos (248 E) ? » Il est tout naturel de penser que l'être absolu τὸ παντελῶς ὄν dont parle ici Platon désigne les idées : et par là on a été amené à conclure que Platon attribue aux idées le mouvement, l'intelligence, la vie et même, comme l'exige le texte, une âme, car l'intelligence est inséparable de l'âme. Ed. Zeller invoque ce passage en même temps

qu'un texte du Philèbe pour soutenir que les idées, selon Platon, sont des causes actives ou efficientes. D'autres interprètes, et c'est le plus grand nombre, refusant d'étendre une telle assertion aux idées en général, ont tiré du *Sophiste* cette conclusion grave : que Platon, au moment où il écrit ce dialogue, modifie sa première philosophie et la remplace par une conception toute nouvelle. C'est ainsi que Lutoslawski prétend que dans la dernière philosophie de Platon les idées ne sont plus des réalités transcendantes, mais de simples concepts. D'autres enfin, sans aller aussi loin, admettent qu'il y a eu une évolution dans la pensée de Platon et que les idées lui apparaissent désormais sous un tout autre aspect que dans sa philosophie antérieure. Si l'on entend comme on le fait d'ordinaire le texte du *Sophiste*, il faut indubitablement soutenir que les idées de Platon sont non seulement des causes actives, mais des intelligences ou des âmes ; en d'autres termes, que Platon soutient déjà avant Aristote la thèse que défendront plus tard Plotin et les Alexandrins. Mais pour affirmer une conclusion aussi grave il faudrait sans doute autre chose qu'un texte unique, dont l'interprétation, d'ailleurs, est fort sujette à caution. Remarquons, en outre, que la manière dont Platon parle des idées dans un dialogue incontestablement postérieur au *Sophiste*, comme le *Timée*, ne diffère pas beaucoup des termes qu'il emploie dans ses ouvrages antérieurs au *Sophiste ;* il faut bien de la subtilité ou du parti-pris pour découvrir une différence. Peut-être toutes les difficultés soulevées à ce sujet disparaissent-elles si on serre de près et si on interprète exactement la page (248 E) du *Sophiste*. Ces mots « l'être absolu » (τὸ παντελῶς ὄν) ne désignent pas directement les idées ou le monde intelligible. Surtout ils ne s'appliquent pas nécessairement à toutes les idées en particulier. La vraie traduction n'est peut-être pas comme on l'admet d'ordinaire, « l'être absolu » ou « l'être en soi », mais « l'être total », « l'être complet », l'être qui embrasse et contient en même temps toutes les « réalités », c'est-à-dire toutes les idées, et il y a, même dans le monde intelligible, autre chose que les idées, s'il est vrai que, selon Platon, l'intelligence et l'âme, malgré leur parenté étroite avec les Idées, en sont cependant distinctes. C'est de l'être ainsi entendu qu'il a été question dans toute la discussion précédente, et de même que l'être désignait tout à l'heure le chaud ou le froid, l'un ou le multiple, le corporel ou l'incorporel, il désigne ici toutes les réalités sans distinguer entre elles. Ainsi

encore un peu plus haut, examinant les rapports de l'être et du tout[1] (τὸ ὅλον), il fait voir que si l'être n'est pas un tout, il y a quelque chose, le tout, qui existe en dehors de l'être. Par suite l'être est incomplet, il se manque à lui-même puisqu'il laisse quelque chose en dehors de lui. [Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὄν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾖ δὲ αὐτό τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὄν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει] (245 C.) La preuve que Platon l'entend bien ainsi, c'est que, quand la discussion prend fin, nous voyons reparaître les expressions le tout et l'être.

On voit par là que Platon, comme Parménide lui-même et tous les autres philosophes qui ont parlé de l'être, a toujours en vue l'être total ou l'ensemble de l'univers. Il faudrait d'ailleurs s'entendre sur la signification des mots ποιεῖν, πάσχειν, κινεῖν et κινεῖσθαι. Apelt, dans son excellente édition du *Sophiste* (p. 151, note 10), remarque avec beaucoup de raison que Platon n'exprime pas exactement sa véritable pensée. Il ne croit pas en réalité que ποιεῖν désigne une action véritable ou πάσχειν une passion[2]. Les idées qu'il déclare passives et mobiles en tant qu'elles sont connues sont en réalité impassibles et immuables. Mais il se conforme ici à l'usage de la langue : il affirme que l'être est passif en tant que connu et actif en tant que connaissant, parce que les deux verbes sont l'un actif, l'autre passif, c'est-à-dire contraires. La preuve qu'il s'agit ici d'une vue toute provisoire et extérieure, c'est, indépendamment des raisons invoquées par Apelt, qu'un peu plus haut (247 E), définissant l'être par la puissance d'agir ou de pâtir, Platon s'est réservé le droit d'exprimer ailleurs une autre opinion : ἴσως ἄρ γᾶν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη. En supposant même qu'on prenne ces termes au sens littéral, il s'agirait non pas d'une causalité efficiente et active au sens ordinaire du mot, mais d'une causalité purement idéale, restreinte uniquement à l'acte de connaître ou d'être connu. On n'aurait pas le droit de conclure que les idées en général sont des causes actives. De plus il s'agit ici non d'identification, mais de participation, c'est ce qu'atteste avec évidence l'expression (παρεῖναι) qui désigne la

1. 249 D : τὸ πᾶν ἑστηκός ἀποδέχεσθαι... ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν. Ce sont à peu près les mots mêmes de Parménide : ἓν καὶ πᾶν.

2. Des deux interprétations proposées par Apelt (Sophiste, Lipsiae, 1897, p. 140, note 15), c'est la seconde qui nous paraît comme à lui la plus acceptable.

présence d'un attribut et non pas l'identité du sujet et de l'attribut : le même mot est employé dans le *Phédon* pour exprimer la simple participation. Par là il entend que l'être dont on parle ne s'identifie pas entièrement avec les attributs qu'on affirme de lui, mais s'unit seulement à eux : « unir sans confondre », voilà précisément ce qui constitue la participation. L'être, dit en propres termes Platon quelques lignes plus loin, participe au mouvement et au repos si étroitement qu'il doit être nécessairement ou en mouvement ou en repos. Cependant on peut reprendre ici l'argument déjà invoqué à propos du chaud et du froid et montrer que l'être ne se confond ni avec le mouvement ni avec le repos, puisqu'alors ces deux contraires irréductibles, le mouvement et le repos, se confondraient en tant qu'identiques à l'être. Tout en participant du mouvement et du repos, l'être est donc une troisième chose ; il est à part : le mouvement et le repos ne résultent pas de sa nature, ils s'y ajoutent. Le lien qui les unit est, comme nous dirions aujourd'hui ,un lien synthétique et non analytique. La formule platonicienne signifie donc, non pas comme on l'entend si souvent, que l'idée désignée par le mot « être », est douée par elle-même ou essentiellement de mouvement, d'âme, de sagesse et d'intelligence, mais simplement que l'être, pris en général, participe au mouvement, à l'intelligence, à la vie et à la pensée, qu'on peut en affirmer tous ces attributs, ou en d'autres termes qu'il pense, qu'il vit et qu'il connaît. Le même texte signifie aussi que le mouvement, l'intelligence, l'âme et la pensée ne sont pas exclus de l'être total, maintenus en dehors de lui comme le voudrait la thèse soutenue par les amis des idées ; mais qu'ils sont aussi des réalités, qu'ils existent et font partie non seulement du monde sensible, mais encore du monde réel ou intelligible ; et c'est encore ce qu'attestent les expressions mêmes de Platon. (249 B) : Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.

La doctrine que soutient ici l'auteur du *Sophiste* n'implique donc à aucun degré l'abandon de la théorie des idées, ni même une modification à cette théorie. Les idées prises en elles-mêmes sont toujours ce qu'elles sont dans tous les dialogues, séparées et immuables, mais elles peuvent aussi sous un autre point de vue se rapprocher et se mêler. Il est surprenant qu'on ait pu se méprendre sur ce point si l'on prend garde que dans le texte même dont il s'agit Platon affirme, comme partout, que la connaissance suppose deux conditions : un

objet immuable qui est connu (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν ; Οὐδαμῶς. — (249 B-C), et la connaissance même qui est un mouvement, et qu'il faut combattre avec une égale ardeur, si on veut sauver la science, ceux qui disent que tout est en mouvement et ceux qui disent que tout est en repos ; il ne s'agit donc pas d'abandonner la thèse suivant laquelle il y a des choses absolument en repos. En pénétrant dans le monde réel, le mouvement et l'âme n'altèrent pas la nature des idées. Enfin, ce qu'il a voulu prouver par là, c'est que l'être, pris dans son ensemble, participe au non-être ; en d'autres termes introduire le mouvement et la pensée dans le monde réel comme l'exige le sens commun, c'est qu'on le veuille ou non, introduire un élément de contradiction ; et ainsi se vérifie cette assertion si souvent répétée par Platon : que l'idée de l'être ne présente pas moins de difficulté que l'idée du non-être, et c'est ce que nous avons déjà rencontré dans l'analyse du *Parménide*.

Nous pouvons maintenant revenir à la question principale et continuer à chercher la nature du Sophiste. Ni le repos ni le mouvement ne résultent de la nature de l'être ; cependant il faut de toute nécessité que l'être soit en repos ou en mouvement, car c'est un point sur lequel Platon ne transige pas : il n'y a pas de milieu entre ces deux termes. Quelle que soit la difficulté que présente une telle affirmation, on ne doit donc pas hésiter à considérer l'être comme pouvant s'unir au repos et au mouvement, ou comme participant à l'un et à l'autre. On osera donc affirmer du même être plusieurs choses, lui donner plusieurs noms, dire par exemple que l'homme est bon et qu'il a encore d'autres qualités ; ou encore qu'il est à la fois un et plusieurs : on ne se laissera pas arrêter par les chicanes de ceux qui voient là des contradictions. Seulement, de ce que certains genres peuvent s'unir entre eux, il ne s'ensuit pas que tous le puissent ; et dans un passage que nous avons déjà cité, Platon démontre qu'à côté des genres qui peuvent s'unir à d'autres il en est quelques-uns qui résistent à toute combinaison. Quelques-uns peuvent s'unir à tous, quelques-uns s'accordent seulement avec un petit nombre. Distinguer ces différentes classes, voilà l'objet de la science supérieure, de la dialectique. C'est là qu'on trouvera le philosophe lorqu'on le cherchera ; mais il s'agit d'abord d'en finir avec le Sophiste.

Il ne saurait être question d'examiner en détail toutes les idées qui peuvent s'accorder les unes avec les autres et de

résoudre tous les problèmes qui sont l'objet de la dialectique. Mais on peut du moins examiner quelques-unes des idées les plus hautes et se rendre compte de leurs rapports entre elles.

Nous voici arrivés à la théorie des cinq genres : l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre, si obscure et si abstraite, qui est le point culminant de toute cette discussion et. on peut le dire sans exagération, la clef de voûte de tout le système platonicien. Essayons d'indiquer nettement (254 C sqq), les divers moments de cette subtile démonstration.

D'abord Platon établit que les cinq genres sont irréductibles l'un à l'autre. L'être peut s'unir au mouvement et au repos, car ils sont tous deux, mais il ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre, car s'il était identique à l'un d'eux, le mouvement et le repos ne feraient qu'un (254 D 254 E) et Platon nous a déjà deux ou trois fois affirmé (254 A et 251 E, 252 D) que ces deux termes ne sauraient se confondre.

Ces trois genres étant distincts, chacun d'eux est le même que lui-même et autre que les autres : voilà donc deux genres nouveaux, le même et l'autre. Ils sont différents du mouvement et du repos, car ce qu'on affirme en commun du mouvement ou du repos ne saurait se confondre avec l'un d'eux sans que tous deux devinssent identiques. De même l'être diffère du même, car s'il se confondait avec lui, le mouvement qui participe de l'être se confondrait avec le même, ce qu'on vient de montrer impossible. Enfin, l'être diffère de l'autre, car l'autre est une idée essentiellement relative : si on proclamait l'identité de l'être et de l'autre il s'ensuivrait que rien n'est jamais en soi ou qu'il n'y a point d'être (254 E-255 B). Seulement il faut ajouter que l'autre se trouve répandu en toute chose, chaque être étant autre que les autres (255 B). Quoique l'être ne soit jamais autre par sa nature, il l'est toujours par le fait qu'un être est distinct d'un autre, si bien que l'idée de l'autre a autant d'étendue que l'idée de l'être. Il y a donc bien cinq genres irréductibles et il ne saurait y en avoir moins.

On remarquera que le nerf de cette argumentation est l'irréductibilité du mouvement au repos. Bien loin donc, comme on l'a dit quelquefois, de déduire les cinq premiers genres ou de les faire sortir de l'idée de l'être, Platon les pose dès le début comme essentiellement différents les uns des autres. De cette distinction des genres entre eux, résulte une impor-

tante conséquence : c'est que malgré l'union ou la participation dont nous avons tant de fois parlé, chacun d'eux renferme un élément d'opposition et d'altérité; par suite ils présentent tous des caractères opposés. Chacun d'eux est en lui-même et participe de son contraire, sauf le mouvement et le repos; en effet, le mouvement est autre que le repos, Platon l'a déjà plusieurs fois affirmé. Participe-t-il aussi du repos ? Il y a ici un passage assez embarrassant pour que Schleiermacher ait cru que le texte de Platon était incomplet, et il n'a pas hésité à ajouter quelques lignes pour rétablir le véritable sens. Cette correction n'est peut-être pas indispensable, mais il faut avouer qu'il y a dans la formule de Platon une ellipse assez forte. « Si, dit-il, le mouvement participait au repos et le repos au mouvement, nous ne devrions pas plus nous faire scrupule à dire qu'il y a un mouvement stable et un repos mouvant que nous n'hésiterons tout à l'heure à dire que le mouvement est à la fois et qu'il n'est pas le même; qu'il est à la fois et qu'il n'est pas l'être[1]. » Mais c'est précisément ce qu'il refuse d'admettre pour des raisons antérieurement indiquées; ce qui prouve qu'il l'entend ainsi, c'est qu'il répète à plusieurs reprises que le mouvement et le repos sont absolument opposés, et nous avons vu tout à l'heure que cette opposition est le nerf de toute la démonstration précédente. Tandis que trois genres, l'être, le même et l'autre sont, malgré leur différence, de ceux qui peuvent se combiner entre eux, le mouvement et le repos sont du nombre des genres incommunicables; entre eux il n'y a pas une opposition de contrariété, mais une opposition contradictoire. Il suffit d'ailleurs, pour la démonstration présente, d'avoir rappelé que le mouvement est autre que le repos.

De même le mouvement est le même que le même et il n'est pas le même; il est le même si on considère sa nature ou sa définition; il n'est pas le même puisqu'il change toujours. Il

1. Il nous paraît impossible d'admettre aucune des deux interprétations proposées par Apelt (p. 174, note 10). Nous écartons la première parce qu'elle repose sur une interprétation, qui paraît inexacte, de la page 249. La seconde paraît bien subtile et artificielle et d'ailleurs n'est autorisée par aucun texte. Ni l'une ni l'autre enfin ne font disparaître la contradiction qui paraît exister entre ce passage et ceux où l'irréductibilité du mouvement et du repos est expressément affirmée. L'interprétation que nous donnons ici, et qui est celle de Schleiermacher, supprime au contraire la contradiction, puisque la participation du mouvement et du repos, niée formellement par Platon, n'est présentée ici que comme une hypothèse.

ne faut pas s'effrayer de cette contradiction, puisque c'est sous des rapports différents que les contraires sont affirmés. De même il est et il n'est pas autre que l'autre. Autre que le repos, le même et l'autre, le mouvement pour les mêmes raisons est autre que l'être, quoiqu'il soit. En d'autres termes, il est et il n'est pas; il y a en lui beaucoup d'être et beaucoup de non-être, et comme tous les genres participent à l'autre ainsi qu'on l'a vu, puisque chacun d'eux est autre que les autres, ils participent tous aussi du non-être.

En posant la réalité du genre de l'autre, nous avons donc posé la réalité du non-être ; et comme la nature de l'autre, ainsi qu'on l'a vu, s'étend aussi loin que celle de l'être, et qu'elle est répandue en toutes choses, il y a partout du non-être à côté de l'être. Tout être est en lui-même, mais étant autre que tous les autres, il n'est pas autant de fois qu'il y a des êtres autres que lui : ainsi se trouve démontrée l'existence du non-être. Platon emploie des expressions singulièrement fortes pour affirmer cette réalité du non-être. Il a sa nature propre. Il est même un genre ou une idée. Sa réalité n'est en aucune façon inférieure à celle de l'être lui-même. 258 B : δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον,..... ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν;..... 258 D : Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τά μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα..... ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. Il faut entendre seulement que le non-être n'est pas le contraire absolu de l'être ; — Platon déclare expressément qu'il laisse entièrement de côté le non-être (258 E) absolu ou la contradiction de l'être ; il s'agit donc d'un être autre que l'être ; le non-être ce n'est pas le néant, mais l'autre. Tout ceci peut s'expliquer par des exemples : le non-beau n'est pas un pur néant, c'est quelque chose de réel, différent du beau ; le non-grand n'est pas la négation de la grandeur, mais quelque chose d'autre puisqu'il désigne aussi bien le petit que l'égal. « Les choses précédées d'une négation sont donc tirées de la nature des êtres ; elles sont tout aussi réelles que les êtres mêmes dont elles sont la négation (257 C). » En d'autres termes, le non-être existe au même degré que l'être. La nature de l'autre, comme celle de l'être répandue en toutes choses, se subdivise en une multitude de parties dont chacune est réelle comme elle. Ainsi se trouve démontrée dialectiquement cette existence du non-être qui apparaissait tout d'abord comme un scandale. Nous voilà bien loin de la maxime de Parménide : non seulement nous avons

prouvé que le non-être est, mais nous avons dit ce qu'il est. Le problème posé par le *Sophiste* est donc résolu.

Platon reconnaît d'ailleurs que sa démonstration n'est pas entièrement satisfaisante ; il sent bien ce qu'elle a de détourné et de violent, mais il s'en contente faute de mieux et il attend qu'on le réfute (259 A) : c'est ce que personne n'a tenté. Bien loin de là, la solution qu'il a donnée du problème s'est imposée à l'esprit humain et la difficulté sera désormais considérée dans la philosophie grecque comme définitivement tranchée.

L'existence du non-être une fois établie, toutes les difficultés que nous avons rencontrées sur notre route deviennent aisées à résoudre. D'abord la question si controversée de l'erreur se rattache étroitement à celle du non-être. Le discours ou la proposition sont quelque chose de réel : comme tels ils contiennent de l'être et du non-être. Pas plus quand il s'agit du discours que quand on parle de l'être, on ne peut considérer les éléments dont il se compose comme isolés et indépendants les uns des autres. Une série de noms, une série de verbes n'offrent pas de sens et ne constituent pas un discours : il est nécessaire d'unir les uns avec les autres comme nous avons vu tout à l'heure qu'il est nécessaire d'unir les genres entre eux. Mais dans les deux cas cette combinaison peut être ou ne pas être correcte. Elle sera correcte si on dit par exemple : Théétète est assis ; elle ne le sera pas si l'on dit : Théétète vole. En exprimant ce dernier discours, on dit quelque chose puisqu'on parle de Théétète, et voilà ce qui donne satisfaction à l'objection du *Sophiste*; mais on dit quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire autre chose que ce qui est, et cela est possible puisque le non-être ne diffère pas de l'autre. Le *Théétète* avait prouvé que l'erreur ne consiste pas dans la simple méprise, c'est-à-dire à confondre une chose avec une autre, ce qui est toujours impossible, elle consiste à unir d'une manière incorrecte une chose avec une autre. L'erreur ne se produit jamais dans la connaissance directe d'une idée ou d'une chose, mais seulement dans la combinaison ou la synthèse de deux idées ou de deux choses, et cette proposition est devenue par la suite une vérité banale ou un axiome évident. La possibilité de l'erreur une fois établie, il s'ensuit qu'il peut y avoir un art de fabriquer des simulacres ou des fantômes, et ainsi la définition du Sophiste proposée tout à l'heure se trouve justifiée.

L'existence de l'erreur n'est pas la seule difficulté que

résoud l'argumentation du *Sophiste* ; Platon indique en passant, d'une manière indirecte et par allusion, la solution de tous les problèmes antérieurement posés

Nous avons déjà montré, en terminant l'étude du Parménide, comment la dernière et la plus grave des objections soulevées par ce dialogue, c'est-à-dire l'impossibilité de la participation, disparaît si on admet que la communication des genres est soumise à certaines règles et qu'il appartient à une science supérieure, la dialectique, de déterminer dans quel cas elle est légitime, dans quel cas elle ne l'est pas. On trouve encore disséminée dans le *Sophiste*, mais toujours dérivée du même principe, la réponse aux principales objections suscitées par le *Parménide*. Nous avons signalé les textes de ce dernier dialogue où Platon, après avoir exposé l'objection relative à la science divine et à la science humaine, insiste à deux reprises sur l'idée que cette objection n'est pas insoluble pour une science plus parfaite et plus profonde que celle du jeune Socrate. Ne trouva-t-on pas l'explication de la diversité des sciences distinctes de la science unique dans le passage (257 C), où il est dit que l'idée de l'autre étant répandue en toute chose et les parties de l'autre ayant chacune son existence, il en est de même de la science qui se trouve ainsi être à la fois une et multiple :

Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη. — Πῶς; — Μία μέν ἐστί που καὶ ἐκείνη, τὸ δ'ἐπί τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλαὶ τέχναι τ'εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι.

Il est difficile de ne pas rapprocher de ces passages les lignes suivantes du *Sophiste* lorsque Platon a défini la dialectique (253 E) : « Par Jupiter ! sommes-nous tombés à notre insu dans la science des hommes libres et se peut-il bien qu'en cherchant d'abord le sophiste nous ayons trouvé le philosophe?... Diviser en genres et ne pas prendre la même espèce pour différente, ni pour la même celle qui est différente, ne dirons-nous pas que c'est la fonction de la science dialectique ? » On ne peut guère douter qu'en s'exprimant ainsi Platon se flatte d'avoir découvert la science universelle, le point de vue supérieur où toutes les difficultés apparaissent comme résolues, les énigmes comme éclaircies.

Un des caractères qui distinguent le *Sophiste* du *Parménide*, c'est qu'il n'y est plus question de la participation du monde sensible aux idées, mais seulement de la participation des

idées entre elles. C'est ce que nous avons vu en étudiant les cinq genres les plus élevés, c'est ce que montre encore le passage qui suit immédiatement celui que nous venons de citer : « Ainsi l'homme capable de faire cela distingue comme il convient une seule idée répandue dans une multitude d'autres qui existent chacune séparément et beaucoup d'autres différant les unes des autres, mais enveloppées dans une seule idée qui en diffère et encore une idée commune à toutes les autres et gardant cependant son unité ; enfin d'autres entièrement distinctes les unes des autres : Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς ὁρᾷν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, παὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας; 253 D. C'est là ce qui s'appelle savoir discerner parmi les genres ceux qui peuvent entrer en communauté les uns avec les autres et ceux qui ne le peuvent pas. »

Montrer comment une même idée, sans cesser d'être elle-même, peut être présente dans une multitude d'autres, c'est la participation même, et c'est l'objet de la dialectique. Quand on a résolu cette question, on n'a plus besoin de savoir si les idées se divisent entre les choses à la manière d'un voile qui couvre plusieurs hommes ou à la manière de la lumière solaire qui reste unique en éclairant toutes choses; on n'a plus même à se poser la question de savoir si les choses sensibles sont unies aux idées par un rapport de ressemblance, l'objection du troisième homme perd toute sa portée. Les rapports entre les choses et les idées sont sans doute les mêmes que ceux des idées entre elles. Aristote aurait bien dû s'en souvenir quand il insiste si complaisamment sur l'objection du troisième homme.

La seconde difficulté du Parménide, celle qui est relative à l'existence d'idées correspondant aux choses les plus misérables et les plus viles, est résolue en passant dans le texte du *Sophiste* où Platon explique la division des genres (227 B) : « Dans le but de connaître l'esprit de tous les arts notre méthode cherche à voir ceux qui sont de la même famille ou d'une famille différente et elle les tient tous dans une égale estime. Lorsqu'il y en a qui se ressemblent, elle ne juge pas les uns plus ridicules que les autres, et en fait de chasse, elle

1. Nous suivons, dans l'interprétation de ce passage difficile, l'opinion d'Apelt (p. 166, note 12), peu différente d'ailleurs de celle de Bonitz.

ne regarde pas l'art de détruire les hommes à la guerre comme plus noble que l'art de détruire les poux, mais elle croit qu'il donne plus de variété. »

Rappelons enfin la première question posée par Socrate au début du *Parménide*, à laquelle, avec l'approbation souriante de ses deux interlocuteurs, il attache la plus haute importance, celle qui domine en quelque sorte tout le dialogue et que Platon considère comme si essentielle qu'il y revient encore dans le *Philèbe* : « Si quelqu'un commençait par distinguer et séparer les idées absolues des choses dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement et toutes les autres idées pareilles, et qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement, Zénon... Ce que j'admirerais encore davantage, ce serait si quelqu'un pouvait me montrer que cette difficulté, se trouvant impliquée sous toutes les formes dans les idées elles-mêmes, existe pour les choses purement intelligibles comme vous avez montré qu'elle existe pour les choses visibles. » C'est la question même qui est résolue dans le *Sophiste* par toute la discussion relative au non-être, et dont Platon présente triomphalement la solution dans le texte que nous venons de citer.

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie de la participation qui se dégage du *Parménide* et du *Sophiste* ; elle présente sans doute encore bien des difficultés. Il est regrettable que Platon ne l'ait pas traitée avec plus de développement dans ses dialogues, et nous serions curieux de savoir comment il complétait ces brèves indications dans l'enseignement, qu'au témoignage d'Aristote il donnait en particulier à ses disciples. Tels qu'ils sont, les deux dialogues nous permettent de nous faire une idée de la partie la plus haute du platonisme. Tous les problèmes relatifs à l'être se réduisent à un seul, qui est : le rapport des idées entre elles et surtout des idées les plus hautes, celles auxquelles participe tout ce qui existe, en dehors desquelles rien ne peut exister ni être conçu.

Les cinq genres du *Sophiste*, nous avons eu l'occasion de le remarquer, sont distincts les uns des autres, irréductibles entre eux, quoiqu'il y ait entre eux rapports nécessaires et que l'un appelle l'autre ; le lien qui les unit est un lien synthétique ; ils ne sont pas déduits d'un principe unique

comme des conséquences implicitement conçues dans un même principe par un raisonnement de nature syllogistique fondé sur le principe d'indentité. C'est plutôt contre les applications abusives de ce principe qu'est dirigée toute la polémique platonicienne ; c'est en réalité l'idée de relation ou de relativité que Platon introduit dans les plus hautes spéculations et qu'il substitue à l'absolu tel que l'avait conçu l'éléatisme. Quels que soient les emprunts qu'Aristote en fondant la logique a pu faire à son maître, c'est d'un esprit tout autre que s'inspire la méthode platonicienne : elle diffère profondément de la logique, telle surtout qu'on l'a conçue et définie après Aristoste ; le seul nom qui lui convienne est celui-là même qu'elle s'est donnée : le nom de dialectique. Il ne faut pas que les nombreuses objections tant de fois dirigées par Aristote et d'autres philosophes contre la méthode platonicienne nous en fasse méconnaître l'originalité et la hardiesse.

VICTOR BROCHARD,
de l'Institut.

LES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ

D'APRÈS *LE PHÉDON*

Ces preuves, d'après la plupart des interprètes[1], sont au nombre de quatre. En voici le résumé : I. Tout devenir, tout changement ont lieu d'un contraire à l'autre ; ils sont la réalisation du contraire de ce qui était. Ils peuvent, d'ailleurs, s'accomplir soit dans un sens, soit dans l'autre, car si le passage n'avait lieu que dans une seule direction, toujours la même, tout finirait par se confondre dans une unité immobile. De ce principe, appliqué à l'opposition de la vie et de la mort, il résulte qu'il ne doit pas seulement y avoir, comme le montre l'expérience, passage de la vie à la mort, mais aussi passage de la mort à la vie. La mort n'est donc pas un anéantissement, puisqu'il faut bien que les âmes des morts subsistent quelque part pour pouvoir revenir à la vie : εἰσὶν αἱ τῶν τεθνεώτων ψυχαί. La croyance populaire aux revenants est un pressentiment de cette vérité.

II. La perception des choses sensibles est suivie de la connaissance des Idées. Mais cette connaissance ne peut pas résulter de la perception sensible en elle-même, car, en atteignant l'Idée, nous apercevons, en même temps, que les choses sensibles ne lui sont pas adéquates. La découverte de l'Idée à laquelle donne lieu la perception sensible suppose que nous avons acquis la connaissance de l'Idée antérieurement à la vie terrestre, et, par suite, une vie et une vie intellectuelle de l'âme, antérieure à notre existence présente.

III. La destruction ou la décomposition,— car c'est là ce que signifient les mots se dissoudre et se dissiper, — ne peut atteindre que le composé ; le simple, au contraire, lui est

1. V. Bonitz, *Platon. Studien*, 3e édition, p. 303.

inaccessible. Le simple absolument, ce sont les Idées. Les choses sensibles sont composées et soumises au changement. L'âme qui connaît les Idées se revèle par là de la même famille (συγγένης, 79 D) qu'elles, car le semblable est connu par le semblable. Comme l'Idée, l'âme est simple et invisible. Sa nature divine se manifeste encore par la fonction qui lui incombe de régner sur le corps et de lui imposer ses ordres. La simplicité de son essence implique l'impossibilité de sa dissolution et la certitude de sa persistance après la mort.

IV. Chaque chose n'est ce qu'elle est que parce qu'elle participe à une Idée déterminée. Aucune Idée ne peut admettre son contraire. Sans doute, un sujet concret peut être grand à certains égards et petit à d'autres. Mais l'Idée de la grandeur ne saurait, sous aucun rapport, admettre la petitesse et réciproquement. Même les choses concrètes et individuelles, dont l'essence implique nécessairement l'un des deux termes opposés, sont inaccessibles à l'autre. Ce n'est pas seulement l'idée de la parité qui ne saurait admettre celle de l'imparité, mais tel nombre pair ne peut pas devenir impair ; la neige n'est pas plus accessible à la chaleur que l'Idée du froid à celle du chaud. Or l'âme a pour essence la vie qu'elle introduit partout avec elle. Elle exclut, par conséquent, son contraire, la mort, et comme il n'y a pas d'autre anéantissement possible de la vie que la mort, l'âme est indestructible[1].

Tels sont, dans la lettre, les arguments du *Phédon*. Contrairement à l'opinion à peu près universellement admise, nous pensons que ce n'est pas le dernier de ces arguments, mais le troisième, qui constitue pour Platon la preuve capitale. Et les raisons qui peuvent justifier cette manière de voir ne sont pas, croyons-nous, sans quelque intérêt pour les questions plus générales de la nature de l'âme et de l'Idée. Essayons de déterminer plus précisément le sens et la valeur de chacune de ces preuves.

I. La première s'appuie manifestement sur le principe posé par Héraclite que le devenir consiste dans la succession des contraires[2]. L'application même qu'en fait Platon est déjà indiquée par Héraclite lui-même[3]. Mais comment faut-il

1. Le résumé qui précède est en grande partie emprunté à Bonitz, *op. cit.*, pp. 295 sqq.

2. V. Susemihl, *Genet. Entwick. d. platon. Philos.*, t. I, p. 428.

3. V. *Frg.* 67 ; 78, Byw. : καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος, ταὔτ' εἶναι ξῶν καὶ

entendre ce principe? Platon ne veut certainement pas dire qu'un contraire provient de l'autre, que la mort provient de la vie et réciproquement, sans qu'il y ait aucun lien entre eux. A le prendre ainsi, l'argument prouverait plutôt l'opposé de ce que Platon prétend en conclure. Quand il remarque que le beau vient du laid, le juste de l'injuste, etc. (70 E), il veut dire que le sujet qui acquiert l'attribut justice ou l'attribut beauté en était privé auparavant ou possédait l'attribut opposé; que, de même, le sujet qui acquiert l'attribut vie était auparavant sans le posséder. C'est, d'ailleurs, le sens qu'indique le *Phédon* lui-même un peu plus loin (103 B : τότε μὲν γάρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν). Comme le remarque justement Susemihl[1], la base de l'argument c'est que le changement est inconcevable sans quelque chose qui demeure, que l'opposition des contraires dans le devenir suppose un substrat du devenir, une substance permanente dont les deux déterminations opposées ne sont que les attributs. Mais quel est, d'après Platon, ce sujet, dans le cas du passage de la vie à la mort et de la mort à la vie? Est-ce l'homme pris dans son ensemble, corps et âme? Non, sans doute. Car Platon n'a point l'intention de prouver que ce sont les mêmes individus, pris en ce sens, qui passent éternellement par les alternatives de la vie et de la mort. Est-ce donc l'âme qui constitue ce sujet? Mais admettre que l'âme reçoit successivement l'attribut vie et l'attribut mort, ne serait-ce pas contredire d'avance la quatrième preuve, qui fait de la vie la propriété essentielle de l'âme? On peut éviter cette difficulté en comprenant ainsi l'argument : de même que la chose qui devient belle était auparavant privée de beauté, de même le sujet qui vient à animer un corps était auparavant sans cette fonction. Mais on voit tout de suite que la preuve, ainsi entendue, n'est pas concluante. Car elle suppose ce qu'il serait le plus nécessaire de démontrer, que l'animation n'est pas une propriété du corps comme la couleur ou la température, mais l'effet de l'immanence en lui d'une chose en soi, distincte du corps, et pour laquelle le fait d'animer ou de ne pas animer un organisme est un attribut accidentel ou, tout au moins, temporaire. Ainsi cette première preuve suppose la troisième qui, d'ailleurs, la rend inutile.

τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ το καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραίον. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

1. *Op. cit.*, p. 428.

Si même on voulait la considérer comme un raisonnement par analogie, et la comprendre ainsi : tout passage d'un contraire à l'autre ayant pour corrélatif le passage inverse, au passage de la vie à la mort doit correspondre celui de la mort à la vie (Cf. 71 E), elle ne prouverait pas davantage que ce soit l'âme plutôt que le corps ou une vague substance matérielle qui accomplisse ces passages.

On a depuis longtemps signalé[1] que ce premier argument ne prouve pas ce qu'il est destiné à prouver : ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν (70 B). On ne peut, en effet, en tirer aucune conclusion sur l'état contraire à la vie et qui lui succède ; il ne prouve nullement que l'âme, dans cet état, possède : δύναμίν τινα καὶ φρόνησιν. Il faut aller plus loin et reconnaître que, même sans cette addition, la conclusion : εἰσὶν ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου ou ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που (71 E ; 72 A) n'en résulte pas, à moins que l'on ne suppose que l'âme est une substance distincte du corps, c'est-à-dire, pour Platon, une Idée ou quelque chose d'analogue.

II. Le second argument, fondé sur la réminiscence, suppose lui aussi, mais cette fois explicitement, la théorie des Idées. Platon n'est pas l'inventeur de la doctrine de la réminiscence. Il faut en chercher l'origine chez ceux des anciens théologues ou philosophes qui ont cru à la transmigration des âmes, notamment chez Empédocle[2]. Mais si Platon ne l'avait pas trouvée chez ses devanciers, il n'est pas douteux qu'il n'y eût été conduit par les exigences de son système. Nous avons essayé, dans un article précédent[3], d'établir que la réminiscence est le postulat indispensable de la doctrine des Idées; que l'une et l'autre ont dû se présenter simultanément à la pensée de Platon. Le *Phédon* nous dit expressément (76 E) qu'il faut admettre ou rejeter du même coup, la théorie des Idées et la réminiscence : ἴσῃ ἀνάγκῃ ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε. La connaissance de l'Idée ne peut, en effet, s'expliquer par les sensations ou les opérations de la pensée sensible. L'Idée de l'égalité, par exemple, se présente bien à notre esprit après que nous avons

1. Bonitz, *op. cit.*, p. 303.

2. V. Zeller. *Ph. d. Gr.*, tr. fr., t. II, pp. 247 sqq.; E. Rohde, *Psyché*, 1re éd., p. 478, n. 2.

3. *Sur l'évolution de la dialectique de Platon. Année philos.*, 1905, pp. 54-55.

vu des arbres égaux ou des pierres égales. Mais, tandis que les objets égaux paraissent quelquefois inégaux et peuvent même l'être quand on les compare chacun à d'autres objets que ceux qu'on avait pris d'abord pour termes de comparaison, l'égalité en soi ne saurait devenir inégale. Ce n'est donc pas de la perception des choses sensibles que résulte la connaissance de l'Idée de l'égalité.

Cet argument en implique un autre : nous venons de distinguer l'égalité en soi et les choses égales. Mais comment cette distinction serait-elle possible, si nous ne nous souvenions pas d'avoir contemplé l'égalité en soi ? Les rapports empiriques que nous constatons entre les choses sensibles n'ont d'autre rôle que de nous faire ressouvenir des rapports nécessaires des choses intelligibles[1].

Au reste, la preuve par la réminiscence ne fournit pas mieux que la première la conclusion qu'il faudrait. Il ne s'ensuit pas, en effet, que l'âme ne cesse pas d'exister après cette vie. Pour obtenir ce résultat, il faut, dit Socrate, combiner l'argument de la réminiscence et celui des contraires[2]. Car si l'âme existe antérieurement à la vie corporelle, et si elle ne peut venir à la vie d'autre chose que de la mort, il est nécessaire qu'elle continue d'être, après avoir quitté le corps, pour pouvoir renaître à la vie.

Au fond, comme on l'a bien vu[3], la réminiscence sert seulement à compléter la justification de ce qui a été annoncé comme devant résulter du premier argument : l'existence de l'âme après la mort s'accompagne, comme son existence antérieure, de la faculté de penser. Par suite, dans l'intention de Platon, les deux preuves n'en font qu'une qui pourrait se résumer ainsi : D'après la loi générale du devenir, l'état de l'âme après la vie corporelle est semblable à l'état qui a précédé celle-ci. Or, la doctrine des Idées implique que l'âme, antérieurement à son union avec le corps, a contemplé le monde intelligible. Il doit donc en être de même après la mort.

Il est vraisemblable que pour Platon les deux arguments n'en font, en effet, qu'un seul et que tel est le sens qu'il a voulu leur donner. Mais il est difficile d'admettre qu'il ait

1. *Phédon*, de 73 C à 77 A.
2. *Ibid.*, 77 C.
3. Bonitz, *op. cit.*, p. 306.

considéré cet ensemble comme concluant. Car si le premier ne prouve pas que ce qui passe de l'état que nous appelons vie à celui que nous appelons mort, et réciproquement, soit autre chose que le corps, le second ne prouve pas davantage que la pensée ne soit pas une propriété de la matière, plus durable il est vrai que l'organisme corporel en qui elle réside temporairement, mais, cependant, soumise au devenir et à la destruction. La démonstration est donc encore incomplète, et Platon lui-même a eu soin de l'indiquer, car Simmias et même Cébès, dont Socrate vante cependant la pénétration, ne sont pas encore convaincus que l'âme ne puisse se dissiper et se dissoudre[1]. Pour parfaire la preuve, il reste à établir que l'âme qui, dans une existence antérieure, a connu les choses intelligibles, est de la même nature qu'elles et, par suite, comme elles, simple et incorporelle. Tel est l'objet du troisième argument.

III. Le principe sur lequel il s'appuie est que le semblable est connu par le semblable. Cette opinion, professée par certains physiciens, notamment par Empédocle[2], était assez généralement répandue. Théophraste la met au nombre des manières de voir les plus communes et les plus générales[3]. D'autres prétendaient, inversement, que le contraire est connu par le contraire. L'une et l'autre théorie impliquait comme un pressentiment et une solution naïve de l'une des plus graves objections que l'on puisse diriger contre l'empirisme : c'est que toute action de l'objet sur le sujet implique chez celui-ci une aptitude à la subir, et que l'esprit ne pourrait recevoir les déterminations des choses, s'il ne les contenait déjà d'une certaine façon. La théorie platonicienne de la sensation est voisine de celle d'Empédocle. Platon admet, lui aussi, que le semblable est connu par le semblable et, notamment, que l'organe visuel est fait de feu[4] ; si l'œil ne renfermait pas quelque chose de la clarté du soleil, il ne pourrait la percevoir[5]. De même, s'il n'y avait pas une parenté entre l'âme et l'Idée, entre l'Intelligence et l'intelligible, la science

1. *Phédon*, 77 D : μὴ... ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσᾷ καὶ διασκεδάννυσιν.

2. *V.* 333 sqq., Stein.

3. *De sensu*, 1, 499, 1, Diels.

4. *Soph.*, 266 C ; *Théét.*, 156 D ; *Tim.*, 45 B et Martin, *Etudes sur le Timée*, t. II, p. 158.

5. *Rép.*, VI, 508 A.

serait inexplicable. La raison qui atteint les choses éternelles est, elle-même, éternelle et divine[1]. Ce qui constitue essentiellement le moi de chacun de nous n'est pas seulement semblable aux choses divines[2], c'est vraiment une divinité[3], un démon qui réside dans l'homme[4]. Si l'âme du sage n'était pas apparentée à l'Idée, elle ne pourrait saisir le bon, le beau, bref tout ce qui est éternel et parfait[5] ; elle n'aurait pas la faculté de reproduire et de se représenter les Idées pures et en elles-mêmes ; elle ne pourrait pas, sans aucune collaboration de la sensibilité, aller à la chasse de l'Etre[6].

Mais jusqu'où va cette parenté de l'âme avec l'Idée ? Faut-il la considérer comme une identité, une analogie ou une simple ressemblance ?

Dans un passage célèbre, dont nous avons défendu ailleurs[7] l'interprétation sur laquelle nous nous appuyons à présent, le *Sophiste* établit que l'Idée n'est pas seulement objet de pensée, mais aussi pensée et sujet. Sans doute l'objet reste, pour Platon, antérieur au sujet, mais seulement d'une antériorité logique : à tout intelligible correspond un intellect. Disons plus : à tout intelligible correspond une âme, puisque c'est seulement dans l'âme que la pensée peut se réaliser : νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην[8]. L'Idée est donc douée de mouvement, de vie et de pensée (κίνησις καὶ ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ φρόνησις), conséquence déjà impliquée dans la définition de l'ὄντως ὄν que Platon avait posé un peu plus haut (247 E) : l'être est ce qui possède la faculté d'agir et de pâtir.

On a prétendu, il est vrai, que cette définition ne s'applique pas aux Idées, en soutenant soit qu'elle n'a qu'une valeur

1. *Phédon*, 78 B sqq. ; 80 B.

2. *Alcib.* I, 133 C.

3. *Lois*, XII, 959 B.

4. *Tim.*, 90 A-C ; *Phèdre*, 246 D.

5. *Rép.*, VI, 509 A : ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια sont ἀγαθοειδῆ. *Ibid.*, X, 611, D-E : la philosophie révèle que la vraie nature de l'âme est ξυγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι. *Ibid.*, VI, 490 B : c'est par ce qui lui est ξυγγενὲς dans l'âme que nous atteignons le ὄντως ὄν. *Tim*, 90 A : La raison πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρει ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον.

6. τοῦ ὄντος θήραν, *Phédon*, 66 C ; 66 D ; *Théét.*, 187 A.

7. *Année philos.*, art. cit., pp. 64 sqq.

8. *Tim.*, 30 B ; *Phil.*, 30 C.

provisoire et éristique[1], soit qu'elle concerne l'âme, à laquelle Platon aurait transporté la réalité dont il avait dépouillé les Idées[2]. Contre la première de ces interprétations, Zeller a fait valoir des arguments qui nous paraissent décisifs[3]; nous avons nous-même discuté la seconde dans l'article que nous venons de rappeler[4]. Platon n'a pas ôté à l'Idée sa réalité pour la transporter à l'âme ; il a, au contraire, enrichi la réalité de l'Idée, en y ajoutant celle de l'âme. Et Plotin interprétait fidèlement sa pensée quand il disait : ἕκαστον τῶν νοητῶν νοῦς καὶ ὄν ἔστι[5]. Encore sous l'influence de l'enseignement platonicien, Aristote, quand il composait l'*Eudème*, dont la parenté avec le *Phédon* a frappé tous les historiens[6], écrivait aussi que l'âme est εἰδός τι[7].

Les principes constitutifs de l'Idée sont, d'ailleurs, les mêmes que ceux de l'âme. Dans la *Métaphysique*, Aristote répète à plusieurs reprises que les principes des Idées sont l'Unité et la dyade indéterminée. Ces témoignages se rapportent à la théorie des Idées-Nombres, dernière forme de la doctrine de Platon. Mais quelles que soient les raisons qui l'ont amené à revêtir sa pensée de termes pythagoriciens, il n'en a, en le faisant, modifié aucun des traits essentiels. Nous en avons la preuve dans le *Philèbe*, où nous voyons précisément la transition s'accomplir. Nous y lisons que l'Idée, qui réunit en un tout une pluralité d'éléments, est l'unité d'une multiplicité et, comme telle, un nombre ; ou encore qu'elle est un mixte du πέρας et de l'ἄπειρον[8]. A un point de vue un peu différent, le *Sophiste*[9] établit qu'il y a dans chaque Idée, ou dans chaque genre, de l'être et du non-être ou du Même et de l'Autre. En effet, chaque genre se répète dans ses espèces : si le mouvement, par exemple, est dans l'être, l'être est, en un

1. V. Apelt dans son édition du *Sophiste*, 1897, ses *Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos.*, 1891, et ses articles dans *Jahrb. f. class. Philol.*, 1892 à 1895.

2. Tel est, notamment, l'avis de Ritter et de Lutoslawski. V. ce dernier, *Origin and growth of Platos logic*, pp. 424 ; 448, al.

3. V. ses articles dans l'*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, t. V, VIII et X.

4. pp. 59 sqq.

5. *Enn.*, VI, 2, 20 ; V, 4, 1.

6. V. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 2³, 59, 1.

7. *Frg.* 42, 1182 b, 37.

8. V. *Année philos.*, art. cit., p. 67 et nos *Remarques sur le Philèbe*, *Revue des études anciennes*, t. II, 1900, pp. 87 sqq.

9. V. notamment 256 D ; 263 B.

autre sens, dans le mouvement, et, par conséquent, il y a, relativement à chaque genre, beaucoup d'être. Mais, par cela même qu'il *n'est pas* ses espèces ni les genres coordonnés, et qu'ils se distinguent de lui, il est beaucoup de non-être. De là nous pouvons conclure que si l'Idée est une âme, de même l'âme est une Idée. L'âme est, en effet, comme l'Idée, un nombre ; comme l'Idée elle est composée de la limite et de l'infinité, de l'unité et de la dyade, du Même et de l'Autre. Ici encore, nous pouvons invoquer le témoignage d'Aristote : Platon, dit-il[1], soutenait ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας, que l'intelligence, la science, etc., ont pour principes certains nombres ; car les nombres sont, pour lui, les principes et les Idées mêmes. Mais ces nombres sont, à leur tour, constitués par certains éléments, à savoir l'unité et la dyade, et ces éléments sont aussi, d'après Platon, ceux des choses. Or l'intelligence, la science, etc., sont les facultés cognitives. Puisque les nombres qui les constituent sont aussi les éléments des Idées et des choses, il en résulte que le semblable est connu par le semblable.

Mais, sans sortir des ouvrages de Platon, nous y trouvons de quoi justifier la même conclusion. Il nous suffira de rappeler le célèbre passage du *Timée*[2], qui indique la façon dont le démiurge a formé l'âme du monde. Xénocrate n'y ajoutait rien, — il en eût, sans doute, été incapable, — quand il définissait l'âme un nombre qui se meut. Le *Timée*, il est vrai, fait entrer dans la composition de l'âme l'essence corporelle et divisible (τῆς — *sc.* οὐσίας — περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), que l'Idée ne saurait admettre. Mais il n'est pas certain que cette essence soit vraiment une substance corporelle, et non pas plutôt quelque chose d'analogue à ce que Malebranche appelait l'étendue intelligible. Les expressions mêmes de οὐσία γιγνομένη nous invitent à cette supposition[3]. Le devenir et l'étendue essentiels doivent être autre chose que le devenir et l'étendue physiques. Ne sont-ils pas des éléments de la partie immortelle de l'âme, c'est-à-dire de la pensée et de la raison ?

Quelles qu'aient pu être, en effet, les hésitations et même,

1. *De an.*, I, 2, 404 b, 19 sqq.

2. 34 C sqq.

3. V. nos remarques à ce sujet dans : *Les mathématiques et la dialectique dans la doctrine de Platon, Archiv f. Gesch. d. Phil.*, t. XV, pp. 479 sqq.

si l'on veut, les contradictions de Platon sur ce point [1], il paraît manifeste que la simplicité et l'immortalité n'appartiennent, en définitive, d'après lui, qu'à la raison seule. Il n'y a pas d'autre conclusion à tirer de l'argument du *Phédon ;* car il ne peut concerner que ce qui, dans l'âme, est semblable à l'Idée. D'ailleurs, il ne manque pas de textes pour appuyer cette interprétation. Sans parler de tous ceux qui présentent la mort comme l'affranchissement de l'âme, enfin soustraite à l'influence néfaste de la sensibilité, des plaisirs, des désirs et des passions, le *Timée* [2] affirme que le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν ne s'adjoignent à l'âme que quand elle pénètre dans le corps ; d'après la *République* [3], pour connaître la partie immortelle de l'âme, il faut faire abstraction de la sensibilité et εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς βλέπειν. Enfin, c'est la raison que le *Politique* [4] appelle τὸ ἀειγενὲς ὂν ψυχῆς μέρος. Il serait, à vrai dire, facile de citer des morceaux [5] qui contredisent ceux-ci ; on pourrait aussi montrer que cette interprétation est incompatible, tant avec les idées de Platon sur les récompenses et les châtiments futurs, qu'avec la façon dont il présente, dans la plupart des mythes où il en est question, l'origine et les causes de l'union de l'âme au corps. Ces difficultés et ces incohérences, Platon ne pouvait guère les éviter. L'incarnation et ses conséquences restent, dans sa doctrine, un mystère. D'une part, en effet, sa conception de l'Idée-âme et de l'âme-Idée aboutissait logiquement au monadisme [6] ; d'autre part, l'opposition radicale qu'il avait établie entre le sensible et l'intelligible, et qui servait de base à la théorie des Idées, impliquait le dualisme qui est toujours resté l'un des caractères essentiels de la spéculation platonicienne.

Il ne faudrait pas en conclure, comme on l'a fait [7], que Platon n'a pas cru à l'immortalité de la personne. L'immortalité de la raison est incontestablement, à son avis, une immortalité personnelle. Il est difficile de concevoir comment les caractères de l'Idée peuvent se concilier avec la person-

1. Elles ont été signalées notamment par ZELLER, *op. cit.*, II, 1[4], p. 850.
2. 42 A ; 69 C.
3. X, 611 B.
4. 309 C.
5. Notamment du *Phèdre*, 246 A sqq.
6. V. SUSEMIHL, *op. cit.*, p. 456.
7. Nous pensons à TEICHMÜLLER.

nalité. Mais si l'Idée est intelligence, comme l'intelligence est Idée, on ne saurait se refuser à y reconnaître, avec la conscience, un commencement de personnalité. Il y a plus : la raison reste, chez Platon, le support exclusif de la conscience[1]. Il ne faut pas s'en étonner. La plupart des penseurs anciens ont donné des attributs qui impliquaient la personnalité à ce dont ils en avaient nié les conditions. Sans parler des caractères que Parménide ne se fait pas faute de laisser subsister dans l'Être, Aristote attribue au premier moteur, outre la pensée, le plaisir et la béatitude[2]; les δυνάμεις divines sont, dans la doctrine de Philon, à la fois des êtres impersonnels, des λόγοι et, conformément à la tradition religieuse, des puissances personnelles[3]; Plotin doue l'Ame, à laquelle il refuse cependant la réflexion, la mémoire et la sensibilité, d'une conscience de soi analogue à la nôtre[4]. Si l'on doutait que Platon ait pu en faire autant, nous citerions le passage du *Charmide*, invoqué bien à tort par Teichmüller en faveur de sa thèse, et où nous lisons explicitement que se connaître soi-même c'est avoir la science de la science[5], c'est-à-dire de la connaissance de l'Idée. Ainsi réduite à la raison pure, l'âme immortelle nous paraît pouvoir être identifiée sans réserves à l'Idée.

Cette conclusion soulève, il est vrai, un certain nombre de difficultés : Les raisons, dit Zeller[6], qui avaient conduit Platon à séparer l'Idée du phénomène, l'obligeaient aussi à distinguer l'âme de l'Idée. L'âme est dérivée, tandis que l'Idée est primitive ; l'âme est engendrée, l'Idée est éternelle ; l'âme est particulière, l'Idée est un universel ; l'Idée, enfin, est absolument, tandis que l'âme ne fait que participer à la réalité. De même que les Idées sont les unes en dehors des autres, quoique, à la rigueur, les moins élevées soient contenues dans les plus hautes, et toutes dans l'Idée suprême ; de même aussi que le monde sensible existe à part des Idées, bien que tout ce qu'il y a en lui de réalité leur soit immanent, de même l'âme est distincte à la fois de l'Idée et du phénomène. L'âme,

1. V. Susemihl, *op. cit.*, p. 436.
2. V. notamment, *Méta*,. Λ, 7, 1072 b, 17.
3. V. Zeller, *op. cit.*, III, 2³, 365, 2 ; 539, t. a.
4. *Enn.*, IV, 4, 24.
5. 165 B sqq.
6. *Op. cit.*, II, 1⁴, 783 sqq., t. a.

dit aussi E. Rohde [1], n'est pas une Idée et elle n'entretient pas avec l'Idée de la vie d'autre commerce que les phénomènes avec leurs Idées. Elle est seulement plus près des Idées que tout ce qui n'est pas l'Idée même. Le corps exerce sur elle une influence profonde, qui peut même introduire en elle quelque chose de quasi corporel (σωματοειδοῦς, *Phédon*, 81 C ; 83 D) ; elle n'est pas immuable comme les Idées, dont elle est voisine sans être de même espèce. On pourrait enfin prétendre que Platon en est venu à établir une différence fondamentale entre l'Ame et l'Idée, puisque, non seulement dans le *Timée* mais dans la *République* [2], il fait de l'âme un composé.

Ces considérations ne nous semblent pas péremptoires. L'âme, dit-on, est engendrée, tandis que l'Idée est éternelle. Mais, ou bien Aristote s'est singulièrement mépris, ou bien Platon a admis une génération logique des Idées [3], et n'est-ce pas aussi, pour l'âme, le seul mode de génération qui soit compatible avec son immortalité ? Le *Timée*, pourrait-on dire, parle d'un commencement de l'âme et du monde. Mais il est très douteux qu'il faille, sur ce point, le prendre à la lettre. Presque tous les anciens interprètes de Platon admettaient déjà qu'il n'avait supposé un commencement du monde que par un artifice d'exposition. L'universalité de l'Idée et l'individualité de l'âme ne créent peut-être pas entre elles une différence essentielle. D'abord les Idées, douées de mouvement, de vie et de pensée le sont, par cela même, de personnalité et de conscience. D'autre part, l'universalité est bien loin d'être le caractère fondamental des Idées. Nous avons essayé, ailleurs [4], d'établir que ce qui fait la propriété essentielle de l'Idée, ce n'est pas l'universalité, mais la nécessité qui en réunit les divers éléments ; que ce n'est pas l'extension, mais la compréhension. L'Idée n'est générale que parce qu'elle est simple, et d'autant plus générale qu'elle est plus simple. L'âme n'est qu'une Idée plus complexe et l'Idée qu'une âme plus simple, ou, pour mieux dire encore : l'Idée est un intelligible conscient, l'âme est la conscience d'un intelligible. Quant à l'influence du corps sur l'âme, elle ne semble pas atteindre l'âme proprement dite,

1. *Op. cit.*, p. 561 sq.

2. X, 611 B : οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, ἀΐδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή.

3. V. *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, art. cit., pp. 483 sq.

4. V. *Année philos.*, art. cit., p. 53.

la raison, qui seule doit être tenue pour identique à l'Idée et immortelle. A l'objection que l'Idée est primitive et l'âme dérivée, il est facile de répondre que l'Idée elle-même est un mixte, par suite, qu'elle n'est pas primitive absolument. Il ne faut donc pas s'étonner que Platon parle tantôt de la simplicité de l'âme, et tantôt de sa complexité ou de sa composition. L'âme n'est pas plus simple, ni moins, que l'Idée. Comme l'Idée elle contient la limite et l'illimité, le Même et l'Autre ; elle a, comme l'Idée, une compréhension. Mais cette composition ne fait pas plus obstacle à l'indivisibilité de l'âme raisonnable qu'à celle de l'Idée. Il y a en elles une multiplicité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties. C'est la seule composition qui soit compatible avec la nature de l'Idée et de l'âme, et c'est, sans doute, celle que la *République* appelle καλλίστην σύνθεσιν. Elle est la plus belle et la plus solide, parce que les éléments en sont unis par ce lien de nécessité dont parle le *Ménon* [1].

Nous résumerons donc ainsi cette troisième preuve de l'immortalité : L'Intelligible suppose, ou plutôt appelle, une intelligence, l'objet un sujet. Cette intelligence, pure pensée de l'intelligible, doit être simple et éternelle comme l'Idée. — *Une fois admise la théorie des Idées*, et abstraction faite des difficultés que cette conception peut soulever quand elle entre en conflit avec celle du sensible et de la matière comme chose en soi, l'argument est en lui-même parfaitement valable et c'est, à vrai dire, la première preuve rigoureuse que nous rencontrions dans le *Phédon*. L'argument des contraires la suppose ; celui de la réminiscence prouve la préexistence, mais non point l'éternité de l'âme. En ce qui concerne les trois premiers arguments du *Phédon*, ni l'opinion de Zeller qui les considère comme les divers stades d'une preuve unique [2], ni celle de Bonitz [3] qui y voit deux arguments distincts et ayant chacun sa valeur, ne nous paraissent donc fondées. Les trois preuves sont distinctes, sauf les réserves qu'il faut faire pour les deux premières, mais celles-ci ne peuvent être valables que si la troisième l'est. Elles supposent en effet, et sur ce point Zeller [4] a vu juste, que l'âme humaine est une subs-

1. V. *Année philos.*, *l. cit.*
2. *Op. cit.*, II, 1[4], 825, 4, t. a.
3. *Op. cit.*, p. 308.
4. *L. l.*

tance distincte du corps, et soustraite à la production et à la destruction. Mais, alors, que peut-elle être sinon une Idée?

IV Le quatrième argument, qu'on a comparé à l'argument ontologique[1], cherche, en effet, à déduire l'éternité de l'âme de son essence même : un concept ne peut jamais se transformer en son contraire, ni une chose à l'essence de laquelle appartient un certain attribut admettre l'attribut opposé. Mais la vie appartient à l'essence de l'âme, qui ne peut, par suite, admettre le contraire de celle-ci, la mort. — On a rapproché avec raison[2] cet argument de celui du *Phèdre*[3], où Platon remarque que l'âme étant, par essence, douée de mouvement et principe de tout mouvement, doit être immortelle. En effet, comme l'indique le passage du *Sophiste* que nous avons cité plus haut, le mouvement, la vie et la pensée coïncident dans l'essence de l'âme, ou plutôt sont l'âme même. — Mais, ainsi compris, que vaut cet argument? Chose singulière, les historiens y voient généralement la preuve la plus décisive aux yeux de Platon, et en même temps la plus faible. Il nous semble difficile d'admettre que Platon lui-même l'eût regardée comme probante. Car il est aisé d'objecter, en employant les exemples mêmes dont il s'est servi : L'âme, qui a pour essence la vie, ne peut pas, tout en restant âme, devenir morte, pas plus que la neige, qui a pour essence le froid, ne peut, tout en restant neige, devenir chaude. Mais, de même que la neige peut cesser d'être neige et devenir eau, de même l'âme pourrait cesser d'être âme. Autrement dit, de même que la substance en qui se réalisaient la neige et le froid, peut devenir eau et chaude, de même la substance en qui se réalisaient l'âme et la vie peut devenir morte. Platon a prévu l'objection et l'a fait exprimer[4] par τις τῶν παρόντων : N'avons-nous pas dit, remarque celui-ci, que les contraires se succèdent et naissent les uns des autres? Et Socrate répond à peu près ceci : C'est que nous considérions alors les choses dans lesquelles se réalisent les contraires, et nous disions que le sujet qui vient à posséder un attribut possédait antérieurement l'attribut contraire. Maintenant, nous parlons des contraires eux-mêmes. Nous ne nions pas qu'un nombre pair de choses ne puisse

1. Zeller, *ibid.*, p. 825.
2. Zeller, *ibid.*, p. 826 ; E. Rohde, *op. cit.*, p. 562.
3. 245 C. *Cf. Lois*, X, 894 E ; 895 C ; 896 A.
4. 103 A.

devenir impair, si l'on en ajoute une, mais que le pair lui-même puisse devenir impair. Ce n'est pas la neige concrète et sensible qui ne peut recevoir la chaleur, mais la notion de la neige, la neige en soi. — L'argument n'est donc valable que si l'âme n'est pas un attribut d'un sujet, si elle est une chose en soi, quoique non sensible, c'est-à-dire si elle est une Idée. Comme les deux premiers, le quatrième argument suppose donc le troisième.

Platon, il est vrai, ajoute immédiatement que ce ne sont pas seulement les contraires abstraits et en soi qui s'excluent, mais aussi les choses qui ont pour essence ces contraires [1], et c'est précisément à ce propos qu'il emploie les exemples de la neige et du feu. Mais, ou bien cette addition est en contradiction manifeste avec la réponse qui vient d'être faite à l'objection de l'un des assistants, ou bien il faut entendre par le feu et la neige, le feu et la neige en soi ou leurs Idées et, d'une manière générale, par ὅσα ἔχει τἀναντία, les Idées les plus concrètes qui contiennent des Idées plus simples. Ainsi entendue, cette addition ne peut avoir qu'un but : rappeler qu'il y a des degrés de complexité dans la compréhension des Idées, et que la richesse de la compréhension de l'âme humaine ne l'empêche pas d'en être une.

Si cette interprétation est fondée, non seulement nous ne devons pas regarder le quatrième argument du *Phédon* comme « la preuve qui résume toutes les autres », « la seule qui dépasse la probabilité [2] », que Platon considère comme complète, décisive [3] et incontestable, mais nous ne devons y voir qu'un simple corollaire de la troisième. C'est celle-là qui sert de fondement commun à toutes et l'on pourrait en présenter ainsi l'enchaînement : 1° L'Idée suppose une âme qui soit le sujet dont elle est l'objet. Cette âme ne doit donc avoir aucun autre contenu que l'Idée. Elle doit être simple, c'est-à-dire sans parties, comme l'Idée, et, par conséquent, éternelle ; 2° c'est parce qu'elle est Idée que l'âme ne peut, comme les choses sensibles, devenir le contraire de ce qui constitue son essence, c'est-à-dire recevoir la mort ; 3° la réminiscence prouve une connaissance des Idées antérieure à la connaissance sensible ; mais ce qui connaît l'Idée est Idée. Ce n'est

1. 104 B : ὅσα οὐκ ὄντα ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία.
2. Zeller, *op. cit.*, pp. 825 ; 834, 825, n. 4.
3. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, tr. fr., t. II, p. 459.

donc pas le corps qui préexiste ; 4° l'âme étant une Idée, c'est-à-dire une chose en soi, n'est pas un simple attribut ; elle est au contraire la substance, le sujet dans lequel se succèdent, sans que son essence soit modifiée, les deux accidents opposés : vie dans le corps et vie incorporelle.

Ainsi, tous les arguments logiques du *Phédon* supposent le troisième, et celui-ci se déduit légitimement de la théorie des Idées. Zeller[1] constate avec raison qu'ils procèdent tous d'une pensée unique : *das Bewusstsein von dem idealem... Wesen der menschlichen Seele*, et Bonitz[2] signale qu'à plusieurs reprises, et dans des morceaux décisifs, la doctrine des Idées est exposée ou rappelée. Au milieu de la première preuve, elle apparaît comme une hypothèse nécessaire à l'explication du fait de la connaissance ; au moment où Socrate entreprend la réfutation de l'opinion générale qui considère l'âme comme l'harmonie du corps, il constate d'abord que ses interlocuteurs sont d'accord avec lui sur le principe : la doctrine des Idées elle-même. Enfin, le récit relatif à l'évolution de la pensée de Socrate, qui précède le quatrième argument, aboutit à la doctrine des Idées. Dans un dialogue d'une forme aussi soignée que le *Phédon*, il est impossible de considérer l'insistance de ces répétitions comme un effet de hasard.

La démonstration du *Phédon* ne peut donc valoir pour nous que ce que vaut la théorie des Idées dont elle se déduit. Mais, par cela même, elle a pour Platon tout juste autant de valeur que les principes les plus essentiels de son système. C'est, d'ailleurs, ce qu'il donne à entendre : Lorsque, après le dernier argument, Simmias déclare[3] qu'il lui reste des doutes, Socrate lui conseille de s'appliquer à approfondir les πρώτας ὑποθέσεις. En le faisant, dit-il à ceux qui l'entourent, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ. Or, que peuvent être ces πρῶται ὑποθέσεις, sinon la théorie des Idées ?

Il est possible que Platon ait emprunté sa croyance à l'immortalité aux théologues et aux mystères[4]. Il est possible aussi que « les arguments du *Phédon* ne prouvent pas ce qu'ils sont destinés à prouver[5] ». Mais il est incontestable

1. *Op. cit.*, 825, 1, t. a.
2. *Op. cit.*, p. 310.
3. 107 A.
4. E. Rohde, *op. cit.*, p 309.
5. Id., *ibid.*

que, si l'on admet la théorie des Idées, ils sont probants et que, s'il est vrai que l'ancienne théologie ait inspiré à Platon la croyance à l'immortalité, il ne l'est pas moins qu'il l'a faite sienne en l'établissant aussi solidement que ses doctrines les plus fondamentales. *A son point de vue*, l'immortalité de la raison est valablement démontrée.

G. Rodier.

COUP D'ŒIL SUR LES GÉOMÉTRIES
NON MÉTRIQUES

La géométrie classique, même complétée par les géométries non euclidiennes de Lobatchefsky et de Riemann, a un caractère essentiellement *métrique :* elle repose sur l'idée d'identité entre des figures distinctes, qu'on peut déplacer sans les modifier et amener ainsi en superposition les unes avec les autres. Or il y a intérêt, même pour ceux qui ne songent aucunement à déserter ce terrain traditionnel, à étudier des géométries non métriques, car elles mettent en évidence, notamment, que bien des choses qu'on serait porté à attribuer à une forme d'extériorité (ou de sensibilité) ont un caractère purement abstrait. Telle est la raison d'être de ce rapide coup d'œil sur les géométries non métriques.

I

LA GÉOMÉTRIE COMME PURE SCIENCE DE DÉDUCTION

La géométrie classique et même la mécanique, dans une assez large mesure, revêtent le caractère de sciences déductives, mais on doit reconnaître qu'à ce point de vue elles sont bien loin de pouvoir être citées comme des modèles. A la suite d'un long travail, resté souvent obscur et méconnu, une pensée qui a hanté Leibniz pendant presque toute sa vie est parvenue depuis quelques années à prendre corps à un degré tel qu'il est impossible de ne pas s'arrêter devant elle. Cette pensée consistait essentiellement à substituer aux raisonnements sur des idées des opérations sur des symboles. De là

est née la logique algorithmique, devenue finalement ce que, depuis le Congrès de philosophie de Genève, on appelle la *logistique*.

Résumons brièvement, d'après M. Couturat et d'après MM. Russell et Whitehead, dont il s'applique à faire connaître les travaux en France, l'idée essentielle de toute science purement déductive.

A la base se trouve un certain nombre de notions *qu'on ne définit pas* et de propositions premières *qu'on ne démontre pas*, ces propositions visant les notions indéfinissables ; puis de ces propositions on en déduit d'autres, au moyen de *principes* dits principes de la logique. Pratiquement, on est forcé de recourir à des *définitions nominales*, par lesquelles on réduit une notion à une combinaison logique d'autres notions déjà ainsi définies, de façon à remonter finalement aux seules notions premières. Ces définitions qui, pratiquement, rendent des services inappréciables, ne sont pas logiquement nécessaires, puisqu'on pourrait absolument introduire dans les raisonnements toute la suite des propositions qu'elles résument.

Au point de vue purement formel, les notions sont désignées par des écritures ou symboles, et les propositions se traduisent également par des signes ; aux principes de la logique correspondent d'ailleurs les règles d'après lesquelles s'opèrent les jeux d'écritures permettant de passer de l'expression d'une proposition à celle d'une autre.

Comme il existe une correspondance absolue entre l'expression verbale et sa traduction symbolique, on peut se demander à quoi sert celle-ci. Sa valeur n'est en effet, théoriquement, que d'ordre pratique, mais a en réalité une portée effective considérable. Dans les raisonnements verbaux, il est extrêmement difficile de vérifier le rigoureux enchaînement des propositions et de distinguer tous les principes qu'on peut appliquer intuitivement et implicitement. Quand, au contraire, on opère sur des écritures algorithmiques, on aperçoit forcément les lacunes qui peuvent exister dans les règles du jeu et dans ses données, ce qui oblige à compléter les principes logiques qu'elles traduisent, ainsi que les propositions premières ; d'une façon plus courante, le calcul permet de dépister les insuffisances du raisonnement.

Il va de soi que ce simple schéma de la science déductive ne fait aucune part aux procédés de l'esprit à la recherche de

la vérité : il vise exclusivement le fait de la science existante, avec ses démonstrations. Pour découvrir la vérité inconnue, l'esprit se servira sans doute des procédés de démonstration ; mais ce n'est pas la seule logique qui le guidera dans ses tentatives novatrices[1]. Une première démarche de l'esprit, dans son indépendance, ressort du fait même du choix des idées complexes qui doivent être les objets spéciaux de l'étude, et à vrai dire tout dépend de ce choix. Comme d'ailleurs le premier soin que l'on a, après avoir fixé un de ces objets d'étude, est de lui donner un nom, c'est-à-dire de poser une définition, on voit comment M. Whitehead a pu dire, sans méconnaître le caractère purement nominal des définitions, qu'elles apparaissent comme la partie la plus importante de la théorie[2].

Le même auteur a montré sa large compréhension des choses en acceptant qu'on dît que les propositions premières ou axiomes *définissent par postulats* les notions premières que nous avons dit n'être pas définies. Il n'y a aucun inconvénient à cette terminologie, dit-il formellement, tant que l'on conçoit clairement qu'en général les axiomes ne caractérisent pas une seule classe d'entités. Cette dernière remarque se trouve développée par M. Couturat dans les termes suivants :

« On conçoit donc qu'une même théorie déductive formelle puisse recevoir plusieurs applications matériellement différentes, si l'on peut trouver pour l'ensemble des symboles non définis plusieurs interprétations qui vérifient également l'ensemble des propositions non démontrées[3]. »

Si maintenant nous cherchons quelles conditions doivent vérifier les divers éléments d'une science logique, nous ne

1. Pour n'avoir pas compris le véritable objet de la logistique, M. Borel s'est livré à une manifestation très vive contre M. Couturat et les logisticiens en général dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai 1907. La logique et l'intuition en mathématiques). Il est arrivé à M. Borel, éminent mathématicien pratiquant, à peu près ce qui arrive à presque tous les artistes qui s'indignent contre toutes les théories esthétiques, se figurant qu'elles ont pour objet de donner la formule du beau, destinée à permettre de produire systématiquement des chefs-d'œuvre. Un vieil article de la *Critique Philosophique* (1887) sur l'emploi de l'hypothèse dans les sciences mathématiques témoigne que nous avons toujours cru à l'intervention active de l'esprit dans les découvertes de ces sciences.

2. Chapitre I de *The Axioms of projective Geometry*, traduit dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de janvier 1907.

3. *Les Principes des Mathématiques*, p. 37.

trouverons rien en ce qui concerne directement les notions dites indéfinissables, puisqu'elles ne sont qu'un mot ou qu'un signe tant que des propositions premières ne les ont pas fait sortir de cette indétermination. Quant à ces propositions premières, elles doivent essentiellement ne pas impliquer contradiction entre elles, et il y a d'ailleurs avantage, en principe, à ce qu'elles soient *irréductibles*, c'est-à-dire à ce qu'aucune d'elles ne puisse se déduire des autres, puisqu'alors on pourrait la reléguer au rang de théorème. Sous cette forme simple, le défaut d'irréductibilité n'aurait même aucune excuse si on le maintenait après sa découverte; mais il peut arriver que certaines propositions soient complexes et que seul un de leurs éléments doivent disparaître, et il est fort possible que, pour une raison ou une autre, ce qui en resterait serait moins satisfaisant que l'ensemble, tout surabondant que soit celui-ci : alors on sacrifiera la perfection purement formelle à des considérations d'un autre ordre, ce qui sera admissible puisque la rigueur de la déduction n'en souffrira aucunement.

Pour vérifier, du reste, l'indépendance d'une proposition première par rapport aux autres, on s'appuie sur ce que, si la négative d'une proposition est compatible avec d'autres propositions, la proposition primitive est indépendante de celles-là. Il en résulte que, pour qu'un système de propositions soit irréductible, il faut et il suffit que, pour chacune d'elles, on puisse trouver une interprétation des symboles non définis qui vérifie toutes les autres, mais non celle-là.

L'absence de contradiction entre les propositions premières est évidemment beaucoup plus impérativement exigible que leur irréductibilité ; mais, comme on le devine sans peine, il est radicalement impossible de démontrer cette absence : en principe, on peut toujours craindre d'arriver un jour à une contradiction dans la suite des déductions. Ce n'est pas qu'on ne voie établir la « non-contradiction des axiomes », mais les démonstrations qu'on en donne n'ont jamais qu'un caractère purement relatif, car elles se réduisent à prouver qu'il ne peut y avoir contradiction s'il n'y en a pas dans un autre système : ainsi, on établira que des contradictions dans une géométrie en impliqueraient dans une arithmétique.

Quant aux définitions proprement dites, on doit les faire suivre d'un théorème d'existence, c'est-à-dire établir que les diverses conditions qui les constituent ne sont pas logiquement incompatibles.

En ce qui concerne spécialement la géométrie, des travaux très importants ont été publiés sur son établissement, conformément aux principes de la logistique, et d'autre part M. Peano a beaucoup fait pour répandre les procédés du calcul symbolique par la publication de son *Formulaire de mathématiques*[1]. Mais on doit reconnaître que des critiques très subtiles ont été formulées contre les exposés de la logistique et qu'on y a relevé des cercles vicieux, si bien que M. Russell, après avoir tout fait reposer sur les *classes*, a imaginé ce qu'il a appelé la théorie « pas de classes » et qu'il termine un article sur *les Paradoxes de la logique* en reconnaissant que les commencements de la logistique sont beaucoup plus difficiles qu'on ne l'avait cru[2].

D'un autre côté, nous devons avouer que nous sommes loin d'être satisfait de la façon dont on a résolu jusqu'ici le problème de poser les propositions premières devant servir de base à la géométrie logistique. Si nous considérons, par exemple, la théorie de M. Pieri, qui, selon M. Couturat, constitue l'analyse la plus approfondie des principes de la géométrie, nous y trouvons des choses qui sont absolument contraires à notre manière de concevoir un exposé philosophique de cette science. Sans entrer dans l'examen de ses vingt postulats ou propositions premières, nous signalerons seulement que son exposé amène à définir le cercle comme intersection d'une sphère et d'un plan, c'est-à-dire à subordonner la géométrie à deux dimensions à la géométrie à trois dimensions. De même, la perpendicularité de deux droites ne se définit qu'en s'appuyant sur la notion de sphère.

Au point de vue auquel se placent en général les logisticiens, ce sont là des détails de minime importance. Le but essentiel qu'ils poursuivent est d'arriver à constituer une géométrie d'une rigueur irréprochable reposant sur des propositions premières indépendantes, et le problème est assez abstrus pour qu'on ne leur reproche pas bien vivement de se préoccuper un peu trop exclusivement de la perfection purement logique de leurs systèmes au détriment de leur valeur philosophique. Peu à peu, au fur et à mesure qu'on acquerra un plus facile usage du symbolisme logique, on pourra faire plus grande la part d'autres considérations, et nous comptons

1. Une édition française a paru en 1901.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre 1906.

bien sur les logisticiens pour nous donner un jour une théorie géométrique quasi-définitive.

On doit bien se rendre compte de la complexité du but ainsi poursuivi : dans un système logique, il n'y a pas, pour ainsi dire, d'axiomes-nés, de propositions appelées à être forcément prises comme propositions premières, en sorte que d'innombrables échanges peuvent se faire entre la classe des propositions premières et celle des théorèmes.

Ainsi que nous l'avons dit, le calcul symbolique, si utile soit-il, n'a rien d'indispensable en soi et l'on peut établir une science purement déductive en langage ordinaire : il est seulement plus difficile de laisser passer inaperçue une proposition première ou une règle de raisonnement admise implicitement. On étudiera très utilement les *Principes fondamentaux de la Géométrie*, de M. D. Hilbert, qui ont été traduits en français par M. L. Laugel, cet ouvrage constituant, à notre connaissance, le plus rigoureux essai de constitution de la géométrie par une méthode purement logique en langage ordinaire. Dans le système des axiomes de cet ouvrage, nous ne trouvons pas la confusion que nous regrettons si vivement dans ceux de M. Pieri, de la géométrie à deux et de la géométrie à trois dimensions, M. Hilbert distinguant très nettement ce qu'il appelle les axiomes *planaires;* mais nous regrettons qu'il n'ait pas su éviter d'introduire dans ses axiomes une proposition telle que l'affirmation de la congruence de deux triangles ayant deux côtés congruents chacun à chacun et comprenant un angle congruent.

Pour les personnes non familières avec cette notion de congruence, qui remplace celle de l'égalité classique, nous allons montrer comment l'introduit M. Hilbert, et cela donnera un bon exemple de l'application de la méthode déductive.

Il pose d'abord cette *convention :* Les segments ont entre eux certaines relations que le mot « *congruent* » sert à désigner ; puis il énonce les axiomes ou propositions premières sur cette notion non définie :

1. — « *Si l'on désigne par* A,B *deux points d'une droite* a *et par* A′ *un point de cette même droite ou bien d'une autre droite* a′, *l'on pourra toujours, sur la droite* a′, *d'un côté donné du point* A′, *trouver un point et un seul* B′, *tel que le segment* A B *soit congruent au segment* A′ B′, *ce que l'on écrit*

$$AB \equiv A'B'.$$

Tout segment est congruent à lui-même, c'est-à-dire que l'on a toujours

$$AB \equiv AB.$$

Le segment AB *est toujours congruent au segment* BA, *ce que l'on écrit*

$$AB \equiv BA.$$

« Nous dirons aussi plus rapidement que tout segment peut être *porté* sur une droite donnée d'un côté donné d'un point donné d'une manière univoque.

2. — « *Lorsqu'un segment* AB *est congruent au segment* A'B' *et de même au segment* A''B'', *alors* A'B' *est aussi congruent au segment* A'B'', *c'est-à-dire que si l'on a* $AB \equiv A'B'$ *et* $AB \equiv A''B''$, *l'on aura aussi* $A'B' \equiv A''B''$.

3. — « *Sur la droite* a, *soient* AB *et* BC *deux segments sans points communs, et soient ensuite deux segments* A'B' *et* B'C' *situés sur la même droite ou sur une autre droite* a', *également sans points communs : si l'on a* $AB \equiv A'B'$ *et* $BC \equiv B'C'$, *on aura toujours aussi* $AC \equiv A'C'$. »

D'autres axiomes de même genre sont ensuite formulés sur la congruence des angles.

Comprenons bien qu'on ne doit attacher aucune image spatiale ni aucune idée à ce mot « congruent », pas plus qu'au terme « porter » employé dans la formule abréviative. Tout cela signifie simplement que, lorsque nous aurons dit, par exemple :

« Le segment AB est congruent au segment A'B' et au segment A''B'' », nous aurons le droit de dire : « Le segment A'B est congruent au segment A''B''. »

M. Hilbert accompagne son texte de figures, et cela peut induire le lecteur en erreur ; en fait, toute la géométrie doit s'établir logiquement sans recours à aucune image. Ce n'est qu'ensuite qu'on fera l'application de cette science pure à un système d'images. Mais dès lors il faut bien reconnaître la supériorité de la forme algorithmique sur la forme verbale qui perd toute raison d'être, car ce ne sont plus les écritures qui traduisent le langage, mais plutôt le langage qui se moule sur des jeux d'écritures en laissant croire facilement qu'il est autre chose.

II

GÉOMÉTRIE NUMÉRIQUE

Tout à côté de la géométrie considérée comme application de la logistique, peut se placer la *géométrie numérique*, selon l'expression que, sur notre conseil, notre très cher et regretté Calinon donna comme titre à la dernière étude que la mort lui ait permis de publier[1]. Bien qu'elle soit fort intéressante, nous ne prendrons pas cette étude pour guide, l'œuvre magistrale du général de Tilly nous paraissant présenter un ensemble plus complet.

Chose singulière, il ne semble pas que ce dernier mathématicien ait jamais eu très nettement conscience de l'absence de tout élément proprement géométrique dans son système, car, dans son discours prononcé à la séance publique de l'Académie royale de Belgique du 17 décembre 1901 et consacré au résumé et à la défense de la dernière forme donnée par lui à son œuvre, il posait comme principe que « l'objet principal de la géométrie est la recherche des relations entre les intervalles des couples de points situés dans l'espace ».

De fait, il construit bien une science des intervalles, mais, comme il le dit lui-même, l'intervalle n'est qu'un nombre caractérisant un couple de points, et un point, ajouterons-nous, n'est au fond pour lui qu'une lettre. Si donc nous allons constamment l'entendre parler d'espace, de points et de distances, ce ne seront là que des mots plaqués, pour ainsi dire, sur une pure algèbre ; c'est ce dont on se rendra facilement compte dans la suite, et l'on verra bien, par exemple, que, si deux « intervalles » sont appelés égaux, cela ne signifiera aucunement qu'ils sont superposables ou décomposables en un même nombre de parties superposables, mais simplement qu'ils sont caractérisés par le même nombre, ou mieux que le même nombre est attaché à deux couples de lettres.

L'attention du lecteur étant ainsi appelée sur le vrai sens des expressions employées par de Tilly, nous allons résumer son exposé, en employant aussi souvent que possible ses propres expressions.

1. *Etude de Géométrie numérique*, par A. Calinon. Gauthier-Villars, 1900.

« La géométrie, dit-il donc, n'étant que la science des intervalles et l'intervalle lui-même n'étant *a priori* qu'un nombre caractérisant un couple de points, on peut imaginer d'abord un système de géométrie dans lequel tous les intervalles seraient arbitraires.

« Prenons, par exemple, 1000 points dans l'espace, lesquels auront entre eux 499 500 intervalles. Puis choisissons 499 500 nombres au hasard et attribuons l'un de ces nombres à chacun des intervalles. Imaginons ensuite que l'attribution d'un nombre à chaque intervalle soit continuée, sinon pour tous les points de l'espace, du moins pour tous ceux que l'on aura à considérer spécialement dans le cours d'une opération déterminée. On aurait ainsi un système complet de géométrie. Mais ce serait une géométrie rudimentaire, se réduisant à un catalogue des points de l'espace et sans relations possibles entre ces intervalles, puisque ceux-ci ont été choisis au hasard [1].

« Si l'on veut qu'il existe une géométrie dans le sens ordinaire du mot, c'est-à-dire une géométrie comprenant des relations, des formules entre les intervalles, il faut se poser le problème suivant :

« Choisir les nombres correspondant aux intervalles des couples de points de l'espace, non plus d'une façon tout à fait arbitraire, mais de manière qu'il puisse exister entre les nombres des relations générales, d'ailleurs quelconques.

« Le point de départ est donc celui-ci : si nous voulons qu'il existe une géométrie théorique, nous devons admettre qu'on ne puisse pas augmenter indéfiniment le nombre des points choisis dans l'espace en laissant *tous* les intervalles arbitraires. On devra donc s'arrêter à un nombre n de points à partir duquel il existera au moins une relation entre les $\frac{n(n-1)}{2}$ intervalles correspondants. On démontre d'ailleurs qu'il ne peut exister qu'une relation entre ces intervalles, du moment que ceux de $n-1$ points sont tous arbitraires.

« De plus, si l'on veut que les formules de la géométrie soient non pas *locales*, mais applicables à l'espace tout entier, il faudra non seulement que n soit le même dans tout l'espace, mais encore que la relation ou les relations entre les $\frac{n(n-1)}{2}$ intervalles soient aussi les mêmes [2] ? »

1. Discours du 17 décembre 1901.

2. *Essai de géométrie analytique générale*, extrait du tome XLVII des

Arrêtons-nous un instant sur cette dernière condition. Comme dit l'auteur, on aurait des exemples de formules locales, dans la géométrie à trois dimensions, par les formules applicables seulement aux points d'une surface ou d'une ligne, et la condition d'universalité des formules peut être appelée condition d'*homogénéité* ou mieux, ajouterons-nous, d'*isogénéité*, selon l'expression de Delbœuf. Il faut bien remarquer qu'il ne s'agit aucunement des propriétés d'un espace, mais uniquement d'une condition purement arithmétique que nous imposons à notre système de nombres, condition qui n'a rien de nécessaire, mais qui est commode et peut être imposée sans nuire au fond à la généralité, attendu que, si un système à n dimensions (nous allons définir cette expression) n'y répondait pas, on pourrait le considérer comme compris dans un système isogène à $n + 1$ dimensions.

« Lorsque le nombre de points à partir duquel les intervalles ne sont plus tous arbitraires est égal à n, on dit que la géométrie est de la $n - 2^e$ espèce ou à $n - 2$ dimensions. » Cette déduction de deux unités est motivée par le fait que trois points sont nécessaires pour qu'il puisse exister une relation entre leurs intervalles, puisque deux points n'engendrent qu'un seul intervalle : il faut donc faire $n = 3$ pour obtenir la première espèce de géométrie.

De Tilly, prenant comme exemple la géométrie à trois dimensions, cherche la forme qu'il faut donner à la relation entre les 10 intervalles de 5 points d'après la seule condition qu'elle puisse exister sans contradiction pour tous les groupes de 5 points dont on peut remplir l'espace. Nous ne saurions le suivre dans le détail des calculs, mais nous reproduisons son point de départ :

« Représentons provisoirement cette relation, dit-il, par

$$\Psi\,[(12),\ldots(45)] = 0,$$

ou, pour abréger, par

$$(12345) = 0.$$

« Les 10 intervalles de ces 5 points étant connus, cherchons à y ajouter un sixième point et à déterminer les 5 intervalles

Mémoires in-8° publiés par l'Académie Royale de Belgique, 1892. Cet essai est donné en annexe au journal *Mathesis* de 1893.

supplémentaires (16).... (56). On peut choisir au hasard trois intervalles, tels que (16), (26), (36), mais alors (46) et (56) ne sont plus arbitraires, car ils doivent satisfaire respectivement aux relations :

$$\text{Ces deux relations ainsi que la relation } \left\{ \begin{array}{l} (12346) = 0 \\ (12356) = 0 \\ (12345) = 0 \end{array} \right. \qquad (1)$$

sont donc analytiquement réalisables pour un système de 6 points, même avec une forme arbitraire de Ψ; mais, comme on veut que la relation Ψ soit vérifiée dans *tout* système de 5 points, on devra avoir en outre :

$$\left\{ \begin{array}{l} (12456) = 0 \\ (13456) = 0 \\ (23456) = 0 \end{array} \right. \qquad (2)$$

« Ainsi donc les équations (2) doivent être des conséquences analytiques des équations (1). Par exemple, la première des trois équations (2) doit être le résultat immédiat de l'élimination des intervalles (13) et (23) entre les équations (1), cette élimination faisant disparaitre en même temps les intervalles (34), (35) et (36). Toute forme Ψ qui ne satisfait pas à cette condition purement analytique est impossible comme représentation géométrique d'un système de 5 points. »

De Tilly énonce cette *condition des six points* sous la forme suivante : « Si, dans un système de six points, trois des six équations comprenant chacune dix des quinze intervalles sont vérifiées, les trois autres doivent l'être aussi. »

Il démontre ensuite que cette condition *nécessaire* est *suffisante,* c'est-à-dire qu'elle permet l'existence d'une relation semblable à Ψ, non seulement pour les six groupes de cinq points que l'on peut former dans un système de six points, mais pour tous les groupes de cinq points que l'on peut former au sein d'un nombre illimité de points emplissant l'espace. C'est dès lors la véritable condition d'existence d'un système de géométrie à trois dimensions.

Reste à découvrir cette forme Ψ. Or, on démontre que deux formes répondent à la condition que nous venons d'indiquer. On obtient donc deux équations de condition, en égalant à zéro deux certains déterminants contenant une fonction arbi-

traire φ et que nous donnons en note[1]. Analytiquement on n'a pu encore démontrer qu'il n'existe pas d'autre forme Ψ, mais on prouve géométriquement que la découverte d'une nouvelle fonction ne conduirait pas à un nouveau système de géométrie.

Pour étudier les propriétés des systémes satisfaisant à l'une de ces équations, de Tilly introduit la notion de coordonnées; mais il convient de bien en préciser le caractère, car ici les confusions seraient faciles, et il nous semble que l'illustre géomètre belge n'a peut-être pas été assez explicite : nous ajouterons donc quelque chose à ses énoncés, mais avec la ferme intention de n'y rien changer.

Jusqu'ici, les intervalles des points ont seuls été désignés par des nombres, ou du moins, si les points l'ont été aussi, les nombres qui leur étaient appliqués ne l'étaient pas à titre de nombres, des lettres auraient fort bien tenu leurs places : c'étaient de simples noms sur lesquels il ne devait être effectué aucun calcul. Maintenant, au contraire, on va désigner chaque point par trois nombres, pris comme tels. Ces nombres pourraient être absolument arbitraires, comme ceux qui caractérisent les intervalles l'étaient d'abord ; mais ils ne rendraient aucun service. Indiquons d'une façon très sommaire la systématisation adoptée.

Trois points quelconques A, B, C sont pris pour qu'on y rapporte tous les autres. Entre leurs neuf coordonnées on pose trois équations, ce qui permet de se donner encore arbitrairement six d'entre elles, et de Tilly fait égales à zéro trois coordonnées de même nom de ces points; ces équations contiennent d'ailleurs la fonction φ de leurs trois distan-

1.
$$\begin{vmatrix} 0 & 1 & 1 & 1 & 1 & 1 \\ 1 & 0 & \varphi\,(12) & \varphi\,(13) & \varphi\,(14) & \varphi\,(15) \\ 1 & \varphi\,(12) & 0 & \varphi\,(23) & \varphi\,(24) & \varphi\,(25) \\ 1 & \varphi\,(13) & \varphi\,(23) & 0 & \varphi\,(34) & \varphi\,(35) \\ 1 & \varphi\,(14) & \varphi\,(24) & \varphi\,(34) & 0 & \varphi\,(45) \\ 1 & \varphi\,(15) & \varphi\,(25) & \varphi\,(35) & \varphi\,(45) & 0 \end{vmatrix} = 0 \quad (3)$$

$$\begin{vmatrix} 1 & \varphi\,(12) & \varphi\,(13) & \varphi\,(14) & \varphi\,(15) \\ \varphi\,(12) & 1 & \varphi\,(23) & \varphi\,(24) & \varphi\,(25) \\ \varphi\,(13) & \varphi\,(23) & 1 & \varphi\,(34) & \varphi\,(35) \\ \varphi\,(14) & \varphi\,(24) & \varphi\,(34) & 1 & \varphi\,(45) \\ \varphi\,(15) & \varphi\,(25) & \varphi\,(35) & \varphi\,(45) & 1 \end{vmatrix} = 0 \quad (4)$$

Ces deux équations sont valables séparément, mais l'une se déduit de l'autre en passant à la limite.

ces [1]. Cela fait, on définit les coordonnées d'un autre point (1), au moyen d'équations analogues aux précédentes, où figure la fonction φ des distances de ce point aux trois points fondamentaux. On opère de même pour un second point (2), et l'on a alors neuf équations entre les six coordonnées de ces deux points et les fonctions φ des neuf intervalles des cinq points autres que celui des deux points supplémentaires [2]. Ajoutons l'équation de condition (3), qui contient les dix fonctions φ; on peut éliminer les neuf fonctions autres que φ (12), et il se trouve qu'on élimine en même temps les coordonnées des points A, B, C. On obtient ainsi :

$$\varphi\,(12) = (x_1 - x_2)^2 + (y_1 - y_2)^2 + (z_1 - z_2)^2,$$

expression dont le second membre contient les six coordonnées des points 1 et 2.

D'une façon générale, on a :

$$\varphi\,(m\,n) = (n_m - n_n)^2 + (y_m - y_n)^2 + (z_m - z_n)^2,$$

généralisation qui a besoin d'être démontrée à cause d'une ambiguité de signe qui, levée pour le premier système de deux points, aurait pu ne pas l'être par là même pour un système quelconque.

Après la définition des coordonnées vient celle de la ligne droite : c'est la suite de points telle que, si l'on en considère trois, tout autre point du système ne peut être distant de deux de ces points comme l'est le troisième. C'est là une définition analytique qui répond à la définition géométrique : la droite est la ligne telle que, si l'on immobilise deux de ses points, tous les autres sont immobilisés par cela seul. Il demeure bien

1.
$$\left.\begin{aligned}(x_a - x_b)^2 + (y_a - y_b)^2 &= \varphi\,(AB)\\ (x_a - x_c)^2 + (y_a - y_c)^2 &= \varphi\,(AC)\\ (x_b - x_c)^2 + (y_b - y_c)^2 &= \varphi\,(BC)\end{aligned}\right\}\ (5)$$

2. Ces neuf équations sont :

$$\left.\begin{aligned}(x_a - x_b)^2 + (y_a - y_b)^2 &= \varphi\,(AB)\\ (x_a - x_c)^2 + (y_a - y_c)^2 &= \varphi\,(AC)\\ (x_b - x_c)^2 + (y_b - y_c)^2 &= \varphi\,(BC)\end{aligned}\right\}\ (5)$$

$$\left.\begin{aligned}(x_1 - x_a)^2 + (y_1 - y_a)^2 + z_1^2 &= \varphi\,(1A)\\ (x_1 - x_b)^2 + (y_1 - y_b)^2 + z_1^2 &= \varphi\,(1B)\\ (x_1 - x_c)^2 + (y_1 - y_c)^2 + z_1^2 &= \varphi\,(1C)\end{aligned}\right\}\ (6)$$

$$\left.\begin{aligned}(x_2 - x_a)^2 + (y_2 - y_a)^2 + z_2^2 &= \varphi\,(2A)\\ (x_2 - x_b)^2 + (y_2 - y_b)^2 + z_2^2 &= \varphi\,(2B)\\ (x_2 - x_c)^2 + (y_2 - y_c)^2 + z_2^2 &= \varphi\,(2C)\end{aligned}\right\}\ (7)$$

entendu, d'ailleurs, que cette définition analytique ne répond à aucune ligne déterminée dans l'espace, tout devant dépendre, comme application, de la façon dont se fera l'attribution des coordonnées, en vertu de méthodes absolument étrangères à la géométrie numérique. On trouve que les équations de la ligne droite passant par les points 1 et 2 sont, quelle que soit la fonction φ [1] :

$$\left.\begin{aligned} x - x_1 &= \frac{x_1 - x_2}{z_1 - z_2}(z - z_1) \\ y - y_1 &= \frac{y_1 - y_2}{z_1 - z_2}(z - z_1) \end{aligned}\right\} \qquad (8)$$

La longueur d'une droite entre les points 1 et 2 se définit comme étant l'intégrale de l'intervalle élémentaire ds entre ces deux points, lorque z varie d'une manière continue. D'après la valeur trouvée pour $\varphi\,(mn)$, on a :

$$\varphi\,(ds) = dx^2 + dy^2 + dz^2,$$

d'où l'on déduit facilement, en tenant compte des équations (8) :

$$\left[\int\sqrt{\varphi\,(ds)}\right]_1^2 = \sqrt{\varphi\,(12)}\,.$$

Si l'on veut que la longueur de la droite joignant les points 1 et 2 soit égale à l'intervalle entre ces deux points, il faut adopter une forme spéciale pour la fonctien φ :

$$\varphi\,(x) = k\,x^2.$$

De Tilly appelle condition de *mesure* la condition d'après laquelle on détermine ainsi la forme φ. En réalité il y aurait mesure de la distance sans qu'elle fût satisfaite, mais elle ne se ferait pas suivant la droite joignant les deux points.

Si l'on cherche maintenant si à tout système de valeurs pris pour les intervalles 1A, 1B, 1C, correspondent des valeurs réelles pour les coordonnées du point 1, on trouve qu'il faut pour cela que, dans chacun des quatre systèmes de

1. On voit de suite, les équations de la droite étant linéaires dans tous les systèmes de géométrie, que de Tilly n'a pu prendre les coordonnées ordinaires ; en fait, si X désigne une coordonnée ordinaire, il a pris :

$$x = tgk\ \mathrm{X}$$

ou :

$$x = \sqrt{-1}\ tgk\ \mathrm{X}$$

suivant que k est réel ou imaginaire (on va voir tout à l'heure ce qu'est k).

trois points formés avec les quatre points A, B, C, 1, un intervalle quelconque soit plus petit que la somme des deux autres et qu'en outre il doit exister entre les intervalles donnés une inégalité supplémentaire.

Réciproquement, si les coordonnées des quatre points sont réelles, leurs intervalles le sont également ; mais, dit de Tilly, cela ne suffit pas pour que le point 1 existe dans l'espace : puisque tous les intervalles relatifs à A, B, C ont été choisis arbitrairement, rien ne prouve que le groupe (1A, 1B, 1C), calculé au moyen des neuf coordonnées[1], en fasse partie.

Il importe d'insister sur ce point : jusqu'ici notre auteur imposait des conditions qui limitaient le système numérique en le définissant de plus en plus étroitement, tandis que maintenant il laisse ce système tel qu'il était et s'impose simplement d'attribuer à un point, quelconque d'ailleurs, de l'espace tout groupe (1A, 1B, 1C) d'intervalles correspondant à un système quelconque de valeurs réelles attribuées aux coordonnées du point 1. C'est ce que de Tilly appelle la *condition géométrique de continuité.* Il s'impose également de ne faire correspondre qu'un seul point à chaque groupe d'intervalles (1A, 1B, 1C), mais ici l'expression dépasse sa pensée, car il en admet deux en réalité. On voit la raison de cette dualité si l'on part des coordonnées au lieu de partir des intervalles du point 1 aux points A, B, C ; les équations (6) montrent en effet qu'à deux systèmes de coordonnées x_1, y_1, z_1 et x_1, y_1, $-z_1$, répondent les mêmes valeurs de 1A, 1B, 1C. Au fond, la condition consiste à n'attribuer qu'à un seul point un même système de coordonnées, et cela pour éviter que deux points différents puissent avoir un intervalle nul.

Sur ce dernier point, nous ajouterons une remarque : par cette convention de ne jamais attribuer les mêmes coordonnées à deux points différents, de Tilly écarte une des façons dont peut se présenter cette circonstance de deux points différents ayant une distance nulle ; mais on peut se demander si pareil fait ne peut pas se présenter pour des points de coordonnées différentes.

L'hypothèse n'a du reste rien de chimérique car, ainsi que Calinon l'a fait ressortir, elle se réaliserait si ds était une fonction linéaire de dx, dy et dz, ou si, ds^2 étant une somme algé-

1. Il y en a neuf et non pas douze, puisqu'on a pris les trois z de A, B et C égaux à zéro.

brique de trois carrés des différentielles dx, dy et dz, les trois carrés n'étaient pas tous affectés du signe $+$[1]. Il pourrait donc y avoir ici une condition analytique nouvelle à imposer au système numérique ; mais nous avons vu précédemment que, à un facteur constant près, ds^2 est égal à la somme arithmétique $o^2 + o^2 + o^2$, en sorte que la condition est remplie sans qu'il soit besoin d'imposer aucune restriction nouvelle au dit système.

Sans développer la géométrie numérique résultant de ce système qui correspond au premier déterminant, de Tilly en tire les principes fondamentaux de la géométrie euclidienne.

Il passe ensuite à l'étude du second déterminant, laquelle se fait de la même manière, mais avec plus de difficultés. On voit que les équations de la ligne droite sont les mêmes qu'avec le premier déterminant. La recherche de la longueur d'une droite entre deux de ses points amène à la relation :

$$\left[\int \sqrt{(1 - ds)}\right]_1^2 = \arccos \varphi\,(12);$$

pour que cette longueur soit égale à l'intervalle (12), il faut qu'on ait $\varphi\,(x) = \cos k\,x$. Ici la constante k joue un rôle important, tandis qu'elle disparaissait dans le cas du premier déterminant : lorsque k est réel, on trouve la géométrie dite de Riemann, et celle dite de Lobatchefsky lorsqu'il est imaginaire.

Si notre exposé n'a pas été trop insuffisant, on a dû se rendre compte du haut intérêt de cette *géométrie numérique* ; mais nous serions surpris qu'un détail n'eût pas choqué le lecteur. Si, en effet, les diverses conditions, limitant et définissant successivement le système numérique adopté ont été posées librement, elles avaient un sens, une portée qui en justifiait l'adoption. Mais la définition des coordonnées a été posée sans aucune explication, et par suite on est fondé à se demander ce que signifie le choix ainsi fait, s'il était plus ou moins imposé par des conditions précédemment admises, et l'on remarque que ce choix réagit sur la fonction φ, qui n'a été déterminée que postérieurement et corrélativement aux coordonnées adoptées.

1. *Etude de Géométrie numérique*, p. 10. On sait que toute fonction du second degré de dx, dy et dz peut se mettre sous ladite forme au moyen d'un changement de variables.

Le nombre même des coordonnées, égal à ce qu'on a appelé le nombre des dimensions de la géométrie, aurait besoin d'être justifié ou expliqué. Il peut d'ailleurs l'être, et le général de Tilly avait bien voulu nous donner les explications suivantes :

« Si je prenais quatre coordonnées, je devrais avoir quatre points fondamentaux A, B, C et D. Alors, avec le point 1, cela ferait cinq points, et les intervalles 1 A, 1 B, 1 C, 1 D qui doivent servir à la détermination des coordonnées ne pourraient plus être choisis arbitrairement.

« Si au contraire je ne prenais que deux coordonnées et deux points fondamentaux A et B, les coordonnées de 1 seraient déterminées par 1 A et 1 B, les coordonnées de 1 seraient déterminées par 1 A et 2 B, les coordonnées de 2 par 2 A et 2 B, et comme la distance 12 doit ensuite s'exprimer en fonction des coordonnées de 1 et de 2 (car c'est le but du calcul), on aurait une relation entre les six intervalles 1 2, 1 A, 1 B, 2 A, 2 B, A B des quatres points A, B, 1, 2, dont les deux derniers au moins sont pris au hasard. Or, par définition, il ne peut pas exister de relation générale entre les intervalles de quatre points dans un espace à trois dimensions non réductible à un ordre moindre ».

Cette question ainsi parfaitement résolue, il s'en pose une autre plus délicate : quel motif a-t-on de poser les systèmes d'équations (5), (6) et (7) ? ne le fait-on pas simplement pour trouver les formules désirées de la géométrie ordinaire ? De Tilly, disons-le, ne nous a pas donné à ce sujet une réponse aussi nette et précise que sur le premier point ; nous croyons cependant pouvoir dégager de ses explications les indications suivantes. L'obligation de satisfaire à la condition des six points imposait des fonctions du second degré des coordonnées ; en ajoutant à cela la condition du caractère additif des distances, on devait forcément être conduit aux formules adoptées ou à d'autres n'en différant que comme diffèrent les formules en coordonnées obliques des formules en coordonnées rectangulaires de la géométrie analytique ordinaire, en sorte qu'il serait possible de justifier *a priori* les équations discutées. Il serait très intéressant que cela fût clairement élucidé.

La constitution d'une géométrie purement numérique étrangère à toute notion spatiale, les mots seuls étant empruntés à la science de l'espace, présente un grand intérêt philosophique, car il montre que les théorèmes de la géométrie ne

sont point attachés à une réalité extérieure, mais qu'ils peuvent lui être appliqués sans qu'il existe entre eux aucun lien essentiel.

Pour que cette application puisse être faite, il suffit que l'on soit en présence d'un ensemble de points de même puissance[1] que l'ensemble numérique ; or on sait qu'un segment de ligne est de même puissance qu'un espace infini à un nombre quelconque de dimensions, si bien que l'on pourra trouver dans un segment quelconque tous les points nécessaires à l'application des géométries dont nous venons de voir poser les principes.

III

GÉOMÉTRIE PROJECTIVE

Jusqu'ici nous n'avons pas fait, à proprement parler, de géométrie : dans le premier paragraphe nous avons, en quelques mots, seulement indiqué comment on peut enchaîner des mots vides de sens, suivant des règles algorithmiques correspondant à celles du raisonnement et de façon à arriver à des énoncés qui, verbalement, sont identiques à ceux de la géométrie. Ensuite, dans le deuxième paragraphe, nous avons vu, avec un peu plus de détail, des combinaisons de nombres arrivant au même résultat. Maintenant, nous allons sortir de ces pures abstractions pour en faire l'application à une *forme d'extériorité*, selon l'expression qu'affectionnait M. Russell lorsqu'il écrivit son premier ouvrage sur la géométrie[2]. En un mot il s'agit de montrer comment, sans recourir aucunement au concept d'identité de deux segments distincts, ou de transport d'un segment, il est possible de faire l'attribution de coordonnées aux divers points d'un espace.

Par là même que les notions mathématiques vont s'attacher à des images, des combinaisons diverses ou constructions vont s'imposer, et l'on appellera axiomes les conditions nécessaires à ces constructions, ou à ces expériences comme dit M. Russell.

1. Deux ensembles sont dits de même puissance lorsqu'à tout élément de l'un on peut faire correspondre un élément de l'autre, de façon univoque et réciproque.

2. *An Essay on the Foundations of Geometry* (Cambridge, 1897). *Essai sur les Fondements de la Géométrie*, traduction par Cadenat, revue et annotée par l'auteur et par Couturat (Paris, 1901).

Etant donné le parti pris de simplification que nous nous imposons dans ce simple aperçu, nous ne retiendrons que cet axiome que deux points déterminent une ligne unique que nous appellerons droite. à quoi nous ajouterons que toutes les lignes droites sont qualitativement semblables.

Les opérations fondamentales par lesquelles on transforme projectivement les figures s'appellent *projection* et *section* et sont ainsi définies par Cremona dans ses *Eléments de Géométrie projective*[1] :

« *Projeter* d'un point fixe O (*centre de projection*) une figure [A B C D..., *abcd*...] composée de points et de droites signifie construire les droites ou *rayons projetants* OA, OB, OC, OD..., et les plans (*plans projetants*) O*a*, O*b*, O*c*, O*d*..... On obtient ainsi une nouvelle figure composée de droites et de plans qui passent par le centre O.

« *Couper* par un plan fixe σ (*plan transversal*) une figure [$\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$..., *a b cd*..] composée de plans et de droites signifie construire les droites ou *traces* $\sigma\alpha$, $\sigma\beta$, $\sigma\gamma$..., et les points ou *traces* σa, σb, σc.... Il résulte de cette construction une nouvelle figure composée de droites et de points situés dans le plan σ.

« *Projeter d'une droite fixe s* (*axe*) *une figure* ABCD... composée de points signifie construire les plans *s*A, *s*B. *s*C.... La nouvelle figure est donc composée de plans passant tous par l'axe *s*.

« *Couper par une droite fixe s* (*transversale*) une figure $\alpha\beta\gamma\delta$... composée de plans signifie construire les points $s\alpha$. $s\beta$, $s\gamma$.... La nouvelle figure est donc composée de points alignés sur la transversale fixe *s*[2] ».

Ces notions premières posées, nous voudrions faire voir comment on peut appliquer les géométries numériques dans un espace au moyen de procédés projectifs. Pour cela nous devons montrer comment le *rapport anharmonique* de la géométrie métrique peut être transformé en une notion purement projective. On sait que, métriquement, le rapport anharmonique de quatre points collinéaires A B C D est donné par l'expression :

$$\frac{AB}{BC} : \frac{AD}{DC},$$

1. Nous citons d'après la traduction de M. Dewulf. On doit remarquer que cet ouvrage, très précieux à un point de vue technique, est philosophiquement sans portée, étant rédigé à un point de vue métrique.

2. Pages 1 et 2.

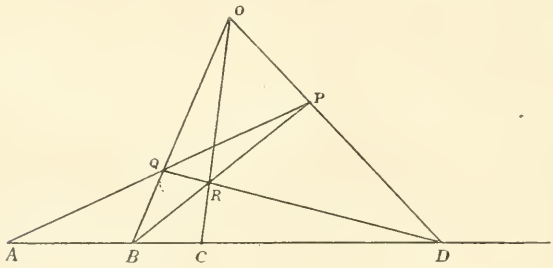
mais on sait aussi que le rapport anharmonique n'est pas troublé par la projection, c'est-à-dire que, si quatre droites sont issues d'un même point, les points qu'elles déterminent sur les diverses transversales qui les coupent ont même rapport anharmonique sur toutes les transversales. Cette propriété sert de définition projective du rapport anharmonique ou plutôt de l'égalité des rapports anharmoniques : on dira que deux systèmes de quatre points situés chacun sur une même droite ont même rapport anharmonique lorsqu'ils forment perspective l'un de l'autre ou lorsque les deux systèmes donnés sont dans cette relation avec un troisième. Corrélativement, deux faisceaux de quatre droites ont par définition le même rapport anharmonique lorsque les lignes correspondantes des deux faisceaux se coupent deux à deux en ligne droite, ou lorsque les deux faisceaux sont dans cette relation avec un troisième.

Deux systèmes de points ou de lignes ayant même rapport anharmonique sont traités comme équivalents par la géométrie projective : cette équivalence qualitative remplace l'équivalence quantitative de la géométrie métrique.

Dans cette dernière, quatre points sont en *progression harmonique* quand leur rapport anharmonique est égal à — 1 :

$$\frac{AB}{BC} : \frac{AD}{DC} = -1 \qquad \text{ou} \qquad \frac{AB}{BC} = \frac{CD}{AD}.$$

Cette définition doit également être transformée : c'est ce qu'on fait au moyen du *quadrilatère* de Staudt. Soient ABD



trois points en ligne droite : prenons un point O en dehors de cette droite et joignons OB, OD. Menons par A une droite quelconque qui coupe OB et OD en Q et P, puis traçons les deux diagonales BP et QD du quadrilatère ainsi formé : la

droite OR passant par le point O et l'intersection des deux diagonales rencontre ABD au point C qui, par définition, va former avec les trois points précédents une division harmonique, dans laquelle C est appelé le *conjugué harmonique* de A par rapport à B et D. Il va de soi que cette définition concorde avec ce qui a lieu en géométrie métrique.

Pour que cette définition ait une portée quelconque, il faut d'ailleurs démontrer que la construction indiquée conduira au même point C, quel que soit le point O pris en dehors de la droite A B D. On trouvera cette démonstration à la page 160 de l'*Essai sur les Fondements de la Géométrie* de M. Russell ; elle présente d'ailleurs une particularité très singulière sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Ceci posé, nous pouvons attribuer méthodiquement des nombres aux points d'une ligne droite. Nous assignerons à trois points arbitraires les nombres 0, 1 et ∞, puis, déterminant le conjugué harmonique du point 0 par rapport aux deux autres points, nous lui attribuerons le nombre 2, puisque le rapport $\frac{DA}{DC}$ est égal à -1 et que par suite le rapport $\frac{AB}{BC}$ doit être égal à 1.

On déterminera ensuite le conjugué harmonique de 1 par rapport à 2 et à ∞, et on lui attribuera le nombre 3, puis on continuera ainsi. Klein a d'ailleurs montré que l'on peut obtenir non seulement les points correspondant à la série des entiers, mais encore celui qui répond à n'importe quel nombre donné.

De cette façon, on se trouve aisément en possession d'un système de coordonnées, et par suite on peut construire une géométrie en adoptant une définition de la distance. Cayley et Klein, ayant vu que les divers systèmes de géométrie peuvent tous provenir du plan euclidien par un simple changement dans la définition de la distance, furent portés à considérer la question tout entière comme portant, non sur la nature de l'espace, mais sur cette définition. Le problème philosophique des divers espaces s'évanouissait et l'espace euclidien restait en possession indiscutée, tout se ramenant à une affaire de convention et de commodité mathématique.

M. Russell a fort bien fait ressortir qu'il y avait là une confusion profonde sur la nature des coordonnées projectives, lesquelles n'ont rien de *spatial*, comme en géométrie métrique,

mais sont des signes purement conventionnels qui servent à désigner distinctement les différents points. Grâce à l'étude préalable de la géométrie numérique, nous savons *a priori* que du moment où nous pouvons définir les distances des points, préalablement distingués les uns des autres, nous pouvons construire avec elles trois géométries distinctes.

Il nous reste d'ailleurs à exposer une singularité que présente la géométrie projective. singularité à laquelle nous avons fait une allusion, sans nous y arrêter, quand nous avons parlé de la démonstration établissant que la constructiou du conjugué harmonique d'un point par rapport à deux autres est indépendant du choix du centre de projection. Cette singularité consiste en ce que la démonstration de ce théorème de géométrie à deux dimensions (ou du moins pouvant être énoncé dans un espace à deux dimensions) exige la considération d'un espace à trois dimensions.

Il y a là, au moins en apparence, un véritable paradoxe dont on entrevoit l'origine dans le fait qu'on n'a dans un espace à deux dimensions aucun moyen rationnel de distinguer une droite, tandis que, dans un espace à trois dimensions, la droite est l'intersection de deux plans, et cela permet, par exemple, de démontrer que trois points sont en ligne droite, ce qu'on ne saurait faire sur un plan isolé.

Si l'on est curieux d'avoir une démonstration de l'impossibilité de démontrer le théorème en question ou celui de Desargues qui lui est équivalent [1], sans sortir du plan et sans recourir à l'axiome métrique de congruence, on pourra la trouver dans les *Principes fondamentaux de la Géométrie*, par Hilbert, à la page 65.

La première fois que nous nous sommes trouvé en présence de ce fait, il nous est apparu, pour ainsi dire, comme un sujet de scandale : était-ce donc, du moins en géométrie projective, le triomphe de ceux qui n'admettent pas la possibilité d'une autre géométrie que celle à trois dimensions, tout au moins

1. Deux triangles étant situés dans un plan de telle sorte que leurs côtés homologues soient respectivement parallèles, les droites qui joignent les sommets homologues ou bien passeront par un même point, ou bien seront parallèles.

Réciproquement, deux triangles étant situés dans un même plan de telle sorte que les droites qui joignent les sommets homologues ou bien passent par un même point, ou bien soient parallèles, et de plus deux paires de côtés homologues dans les triangles étant parallèles, les troisièmes côtés des deux triangles seront également parallèles.

comme science indépendante ? Or, Hilbert nous paraît avoir très heureusement fait ressortir la véritable portée de cette impossibilité de démontrer le théorème de Desargues en géométrie projective à deux dimensions : on peut établir une telle géométrie où ce théorème ne soit pas vérifié ; mais cette géométrie plane ne peut pas être considérée comme étant une partie d'une géométrie à trois dimensions reposant sur les mêmes axiomes que la dite géométrie plane, complétés par les axiomes propres à la géométrie à trois dimensions tels qu'on les pose d'ordinaire [1].

Dans ce rapide coup d'œil sur la géométrie projective, nous avons négligé une difficulté assez grave qui peut se rencontrer : il est telle surface, par exemple les hypersphères de Lobatchefsky, dont deux géodésiques peuvent ne pas se rencontrer, en sorte que l'une ne couperait plus l'autre. Pour éluder cette difficulté, on n'applique cette géométrie que sur les surfaces dont, par postulats, les géodésiques se rencontrent toujours et sont des lignes fermées, puis on la remplace, sur les surfaces à géodésiques infinies, par la *géométrie descriptive*, fondée sur la notion de segment rectiligne.

Sur les droites projectives, fermées, le segment ne pouvait être défini qu'au moyen de trois points ; en géométrie descriptive, deux points, ses extrémités, suffisent à le déterminer. Ces deux géométries ont les plus grandes affinités et sont également étrangères à toute notion métrique. Il nous suffit d'ailleurs d'avoir signalé que la géométrie descriptive permet d'éluder certaines difficultés fort embarrassantes auxquelles donnerait lieu la géométrie projective sur les surfaces à géodésiques infinies.

GEORGES LECHALAS.

1. Voir page 84 de l'ouvrage de Hilbert.

LES LOIS DE LA NATURE

SELON M. E. BOUTROUX

M. E. Boutroux a développé sa conception des lois naturelles, d'abord, dans sa thèse de doctorat, présentée et soutenue en 1874 : *De la Contingence des Lois de la Nature ;* puis, dans le cours qu'il a professé à la Sorbonne en 1892-1893 : *de l'Idée de Loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.* Ces deux ouvrages sont au nombre des plus remarquables que la pensée française ait produits dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il en est peu qui aient eu autant d'influence sur notre philosophie universitaire. Je voudrais appeler l'attention des lecteurs de l'*Année philosophique* sur la doctrine originale et profonde qu'ils renferment, et qui, très opposée au déterminisme universel, le combat au nom même de la méthode expérimentale et positive qui semblait lui donner une base scientifique assurée.

I

L'objet que s'est proposé M. E. Boutroux, dans sa thèse, est d'établir que la contingence est au fond de la nature; que la nécessité des lois naturelles est relative; qu'on distingue, dans la nature, des degrés ou étages superposés les uns aux autres ; qu'à chaque degré, il y a quelque élément nouveau qui s'ajoute à ce qui existait au degré précédent. Ainsi, la conscience s'ajoute à la vie ; la vie s'ajoute à la matière; dans la matière, les propriétés physiques et chimiques s'ajoutent, pour constituer les corps, aux propriétés géométriques et mécaniques ; les propriétés géométriques et mécaniques s'ajoutent aux ressemblances et différences qui forment les

genres ; la diversité des genres s'ajoute à l'être indéterminé ; enfin, l'être ne saurait se déduire du possible, il n'en est pas une suite nécessaire. Ainsi, au bas de l'échelle, l'être envisagé dans son indétermination et comme opposé au possible ; puis les genres ; ensuite la matière étendue et mobile, le monde mathématique ; au-dessus du monde mathématique, le monde physique ; au-dessus du monde physique, le monde organique et vivant ; enfin, au sommet de la hiérarchie, l'homme ou le monde pensant. M. Boutroux parcourt cette hiérarchie, en s'élevant de l'être à l'homme. Il y a, dans son livre, un chapitre pour chaque étage ; et l'on voit, en chaque chapitre, que la forme de l'être dont il y est traité ne peut se rattacher par un lien de nécessité aux formes précédentes et inférieures, mais qu'elle est caractérisée par quelque chose de contingent.

Dans ses leçons sur l'*Idée de la loi naturelle*, M. Boutroux envisage la hiérarchie des lois. Prenant les lois de la nature telles que les diverses sciences nous les présentent, il les montre réparties en groupes distincts. D'abord les lois logiques, les plus générales de toutes, mais où l'on ne peut voir l'intelligibilité absolue parce qu'elles supposent des genres et des espèces que seule donne l'expérience. Puis, les lois mathématiques, où apparaît quelque chose de nouveau, l'intuition. Après les lois mathématiques viennent les lois mécaniques, qui impliquent un rapport de causalité phénoménale irréductible à l'intuition mathématique. Après les lois mécaniques, les lois physiques, qui introduisent une notion nouvelle dans le rapport de causalité phénoménale, la notion de la qualité de l'énergie. Des lois physiques, nous passons aux lois chimiques, qui s'appliquent à des corps spéciaux, relativement stables dans la nature ; puis aux lois biologiques qui postulent les idées de finalité et de progrès. Enfin, nous nous élevons aux lois psychologiques, qui ne peuvent se passer de la notion de l'esprit, c'est-à-dire qui supposent dans l'être psychique, non seulement le rapport de finalité, mais la capacité de se proposer une fin et d'imaginer des moyens propres à la réaliser ; et aux lois sociologiques, dans la détermination desquelles il est impossible de faire abstraction de l'homme, de sa nature et de ses facultés propres d'intelligence et de volonté. Ainsi les diverses lois forment des types irréductibles ; à la base de chaque type est un fait expérimental ; l'idée de loi scientifique n'est donc nullement identique à celle de nécessité.

Cette vue de la série hiérachique des choses et des lois naturelles rappelle la philosophie positive d'Auguste Comte et de Littré. « Dans l'ensemble des choses, aperçu d'une façon générale et spéculative, dit Littré, on découvre bien vite des divisions naturelles et des échelons très marqués. Il est manifeste que les êtres vivants, ou, comme on dit dans l'école, le monde organique se sépare et se distingue du monde inorganique... Il n'est pas moins manifeste que ce qu'on appelle vie végétative, ce qui est le tout dans les végétaux, ce qui est la base dans les animaux, consistant en un va-et-vient perpétuel de composition et de décomposition, est sous la dépendance des affinités moléculaires dites chimiques et ne peut pas en être éloigné ; de sorte que la place des propriétés moléculaires est clairement désignée au-dessous de la place des propriétes organiques... Il est manifeste encore qu'au-dessous des propriétés atomiques viennent les propriétés physiques, c'est-à-dire celles qui appartiennent à la matière considérée en masse et non plus atomiquement ; ce sont la pesanteur, la chaleur, l'électricité, la lumière, l'élasticité... Enfin, à la base de tout cela sont le nombre, l'étendue, le temps, le mouvement. D'où résultent l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, dont l'ensemble constitue les mathématiques [1]. »

Pour Auguste Comte et ses disciples, comme pour M. Boutroux, la série hiérachique que présente la nature est une donnée de l'expérience. Chacun de ses degrés est un fait. Le supérieur diffère de l'inférieur par quelque chose de spécial et ne peut s'y ramener en aucune façon. « La recherche d'un principe unique, dit Littré, est un feu follet qui s'éteint devant la science positive. Celle-ci constate non une loi générale des êtres, mais plusieurs faits irréductibles, plusieurs principes, plusieurs lois [2]. » Et plus loin : « A chaque fois qu'on change de degrés dans l'orde naturel et scientifique, on rencontre une nouvelle inconnue qui est la caractéristique de ce degré [3]. » A cette *nouvelle inconnue*, Littré aurait pu très bien appliquer le nom de *contingente*, si par ce mot on veut simplement entendre ce que l'expérience constate, mais que la raison n'explique pas, si on l'emploie pour exclure la

1. *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, p. 93.
2. *La Philosophie positive*, t. I, article intitulé : *Les trois philosophies*.
3. *Ibid.*

nécessité apriorique. Ne condamne-t-il pas les axiomes, les principes, les déductions, les synthèses que l'on établit « sous prétexte de nécessité logique et d'inconcevalité [1] » ? N'oppose-t-il pas la psychologie positive à la psychologie métaphysique, en déclarant que la théorie de l'association des idées a permis à la première « de dissoudre et de réduire à leurs éléments expérimentaux les idées nécessaires [2] » de la seconde? Le positivisme conséquent est un empirisme radical, et l'empirisme radical ne peut être rationnellement invoqué en faveur de la nécessité universelle.

II

Ce qui me paraît justifier le rapprochement que je crois pouvoir établir entre la philosophie de la nature de M. Boutroux et l'empirisme d'Auguste Comte, de Littré et de Stuart Mill, c'est que M. Boutroux, comme ces philosophes, rapporte uniquement à l'expérience l'origine des principes géométriques et du principe de causalité, c'est qu'il conteste formellement le caractère apriorique que les disciples de Kant attribuent à ces principes. Il tient que l'expérience suffit à rendre compte des concepts scientifiques de l'espace, du temps et du mouvement.

« Ce serait, dit-il, restreindre outre mesure la portée de l'expérience que de lui enlever les formes d'espace et de temps, parce qu'elles nous apparaissent comme indéfinies. Certes, l'expérience immédiate ne nous fournit rien de semblable. Mais une série d'expériences peut très bien nous donner l'idée d'une succession sans fin, à moins que l'on n'élimine de l'expérience toute activité intellectuelle, toute participation de l'entendement : ce qui en ferait une opération inconcevable, non plus seulement dans son objet, mais même dans sa nature. Il suffit, pour qu'une connaissance soit expérimentale, qu'elle ait un objet dont la matière et la forme soient contenues dans les données des sens ou de la conscience empirique. Le travail par lequel l'entendement extrait des données des sens les éléments plus ou moins cachés qu'elles renferment ne transforme pas ces données en éléments *a priori*. Ainsi les

1. *La Philosophie positive, Id.*, t. I.
2. *Ibid.*

concepts d'étendue, de durée et de mouvement, tels qu'ils sont présupposés par la connaisance du monde donné, ne requièrent pas une origine métaphysique[1]. »

M. Boutroux, on le voit, explique les concepts de l'espace et du temps sans fin par l'induction qui se tire d'une série d'expériences. Cette explication ressemble fort, me paraît-il, à celle qu'en donne Stuart Mill ; car une induction résultant d'une série d'expériences, et pour laquelle il n'est besoin d'aucun principe *a priori*, suppose évidemment la loi psychologique d'association, laquelle entre ainsi que l'abstraction dans la connaissance expérimentale. C'est grâce à l'association que le philosophe anglais excluait toute nécessité et toute inconcevabilité aprioriques : l'habitude prenait, à ses yeux, la place de la nature ou nécessité mentale et permettait de s'en passer.

« Je reconnais pleinement, dit-il, que nous sommes incapables de concevoir une limite à l'espace. Pour expliquer cette incapacité, il n'est pas nécessaire de la supposer innée. C'est en vertu des lois psychologiques connues que nous devenons incapables de concevoir cette limite. Nous n'avons jamais perçu un objet ou une partie de l'espace sans qu'il n'y eût encore de l'espace au delà. Et depuis le moment de la naissance, nous avons toujours perçu des objets ou des parties de l'espace. Comment donc l'idée d'un objet ou d'une partie de l'espace pourrait-elle ne pas s'associer inséparablement à l'idée d'un nouvel espace au delà ? Chaque instant de notre vie ne peut que river cette association, et nous n'avons jamais trouvé une seule expérience tendant à la rompre. Sous les conditions actuelles de notre existence, cette association est indissoluble. Mais nous n'avons pas de raison de croire que cela tienne à la structure originelle de nos esprits. Nous pouvons supposer que sous d'autres conditions d'existence, il nous serait possible de nous transporter au bout de l'espace et qu'après y avoir pris connaissance de ce qui s'y trouve par des impressions tout à fait inconnues dans notre état présent, nous deviendrions à l'instant capables de concevoir le fait e de constater sa vérité[2]. »

Ainsi, selon Stuart Mill, l'idée de l'infinité de l'espace résulte naturellement de l'expérience et de l'association qui

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 54 (F. Alcan).
2. *La Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 94.

ne permettent pas de s'en représenter la fin. Mais de ce que l'expérience et l'imagination humaines, telles qu'elles sont constituées, ne peuvent atteindre une fin de l'espace, il ne suit nullement que l'existence réelle d'une telle fin soit impossible et absurde. Nous sommes portés à croire que l'espace est infini, mais il n'est ni expérimentalement certain ni logiquement nécessaire qu'il le soit.

M. Boutroux montre que l'entendement ne peut, sans se jeter en des difficultés insolubles, ériger en essences nécessaires, éternelles, absolues, ces propriétés que l'expérience fait connaître et qu'une série d'expériences fait paraître infinies : l'étendue et le mouvement :

« Tantôt, supposant que l'étendue et le mouvement ont des limites, forment un tout circonscrit, l'entendement ne conçoit pas comment ces limites peuvent exister sans une étendue limitrophe ou un mouvement antagoniste. Car il ne voit pas de raison pour admettre, relativement à l'étendue ou au mouvement éloignés, d'autres lois que celles qui régissent l'étendue prochaine ou le mouvement actuel. Sa fonction étant d'affirmer de l'espèce ce qu'il connaît du genre, il juge qu'un mouvement ne peut se produire qu'après un mouvement et qu'une étendue ne peut être limitée que par une étendue. D'ailleurs, lors même que, pour éviter le progrès à l'infini, il admettrait un terme dans la régression ou la progression, il ne saurait où le placer, parce que tous les points d'un temps et d'un espace vide sont identiques à ses yeux.

« Tantôt, au contraire, supposant que l'étendue et le mouvement sont sans limites, l'entendement en conclut qu'ils ne sont jamais complets, achevés, qu'ils se font et se défont sans cesse, qu'ils sont et ne sont pas. Mais alors il ne peut considérer comme absolue cette chose insaisissable, qui est toujours en voie de réalisation, jamais réalisée, qui n'est ni dans le passé, ni dans l'avenir, mais seulement dans l'instant actuel, point infiniment petit entre deux abîmes de néant [1]. »

Voilà une antinomie qui rappelle celles de Kant : il est, selon M. Boutroux, impossible de concevoir des limites à l'étendue et au mouvement, et non moins impossible de les concevoir sans limites. Donc, l'étendue et le mouvement « sont pour l'être des formes contingentes ».

La même conclusion peut, semble-t-il, être tirée par

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 58.

qui juge, comme Stuart Mill, que l'infinité et la limitation de l'étendue, ne s'imposant pas plus l'une que l'autre à la pensée, peuvent être considérées comme également possibles.

Ce n'est pas seulement aux concepts généraux d'espace et de mouvement que M. Boutroux refuse une origine apriorique, c'est encore à leurs déterminations. Il n'admet pas que l'on voie des créations ou constructions mentales dans le triangle, le cercle, la sphère, le mouvement uniforme, les forces parallèles, etc. A cette objection, qu'il n'y a pas dans la nature de droite réelle, de cercle réel, d'équilibre réel, et que les définitions géométriques et mécaniques étant exactes, complètes, adéquates, ne sauraient dériver de l'expérience, il répond que cette exactitude n'est qu'un appauvrissement de la réalité, et qu'elle s'explique très simplement par l'élimination des irrégularités que présentent les idées sensibles, c'est-à-dire par l'abstraction.

« Certes, dit-il, il est impossible d'expliquer par l'expérience l'*exactitude* des déterminations mathématiques, si l'on considère l'exactitude comme un caractère *positif* et *absolu*, attestant une *perfection* supérieure. Mais il semble que ce soit plutôt un caractère négatif résultant de l'élimination de propriétés relativement accidentelles. Une droite n'est autre chose que la trajectoire d'un mobile qui va d'un point vers un autre, et vers cet autre *seulement ;* l'équilibre n'est que l'état où se trouve un corps lorsque la résultante des forces qui le sollicitent est *nulle*. Or, l'expérience nous invite elle-même à éliminer les accidents qui troublent la pureté des déterminations mathématiques. Un tronc d'arbre qui, vu de près, est tortueux, paraît de plus en plus droit à mesure qu'on le voit de plus loin. Quel besoin avons-nous de notions *a priori* pour achever ce travail de simplification et éliminer par la pensée tous les accidents, toutes les irrégularités, c'est-à-dire d'une manière abstraite et vague, celles que nous voyons et celles que nous ne voyons pas ? Par là sans doute nous n'acquérons pas l'idée de choses supérieures à la réalité. C'est au contraire la réalité appauvrie, décharnée, réduite à l'état de squelette. Mais est-il donc si évident que les figures géométriques soient supérieures à la réalité ; et le monde en serait-il plus beau, s'il ne se composait que de cercles et de polygones parfaitement réguliers ? Ainsi, la forme et la matière sont contenues dans les données de l'expérience. La continuité,

mesurable dans la coexistence, la succession et le déplacement, est l'objet d'une connaissance *a postériori*[1].

Ici encore M. Boutroux s'accorde avec Stuart Mill, qui, lui aussi, pour faire sortir des données de l'expérience externe les définitions exactes de la géométrie, n'a besoin que de l'abstraction, c'est-à-dire de cette faculté par laquelle « lorsqu'une perception est présente à nos sens, ou une idée à notre entendement, nous pouvons *faire attention* à une partie seulement de l'idée ou de la perception ».

Stuart Mill reconnaît que les objets des définitions géométriques n'existent pas dans la nature ; qu'il n'y a « pas de points sans étendue, pas de lignes sans largeur, pas de cercles à rayons exactement égaux, ni de carrés à angles parfaitement droits » ; que « l'existence de telles choses n'est même pas possible, d'après tout ce qui nous peut faire juger de la possibibité ». Mais il n'admet pas que « les points, lignes, cercles et carrés de la géométrie existent seulement dans nos conceptions », et que « notre esprit, travaillant sur ses propres matériaux, construise une science *a priori* dont l'évidence est purement mentale et n'a rien à faire du tout avec l'expérience externe ». Selon lui, « les points, les lignes, les cercles, les carrés que chacun a dans l'esprit, sont de simples copies des points, lignes, cercles et carrés que l'esprit a connus par expérience ». Mais ces copies, avec les caractères qui les distinguent des objets naturels, comment sont-elles obtenues ? Par l'élimination des irrégularités que présentent les objets naturels. « Puisqu'il n'y a ni dans la nature ni dans l'esprit humain aucun objet exactement conforme aux définitions de la géométrie, et que, d'ailleurs, on ne peut admettre que cette science ait pour objet des non-entités, il ne reste qu'une chose à dire, c'est que la géométrie a pour objet les lignes, les angles et les figures tels qu'ils existent ; et que les définitions doivent être considérées comme nos premières et nos plus évidentes généralisations relatives à ces objets naturels. Ces généralisations, en tant que généralisations, sont parfaitement exactes. L'égalité de tous les rayons est vraie de tous les cercles autant qu'elle est vraie d'un cercle ; mais elle n'est complètement vraie d'aucun ; elle ne l'est que de très près, et de si près que la supposition qu'elle est absolument vraie n'entraînerait dans la pratique aucune erreur de quelque

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 55.

importance. Lorsqu'il nous arrive d'étendre ces inductions ou leurs conséquences à des cas où l'erreur serait appréciable, à des lignes d'une largeur ou d'une épaisseur perceptibles, à des parallèles qui dévient sensiblement de l'équidistance et autres semblables, nous corrigeons nos conclusions en y combinant de nouvelles propositions relatives à l'aberration... Tant qu'il n'y a pas nécessité pratique de tenir compte de quelqu'une des propriétés de l'objet autres que ses propriétés mathématiques, ou de quelqu'une des irrégularités naturelles de ces propriétés, il convient de les négliger et de raisonner comme si elles n'existaient pas ; et, en conséquence, nous déclarons formellement dans les définitions que nous entendons procéder de cette manière. Mais de ce que nous bornons volontairement notre attention à un certain nombre de propriétés d'un objet, ce serait une erreur de supposer que nous concevons l'objet dépouillé de ses autres propriétés[1]. »

III

Pas plus dans la loi de causalité que dans les principes de la géométrie, on ne peut, selon M. Boutroux, saisir *a priori* un caractère de nécessité qui s'impose à l'être. Il tient et s'applique à montrer que cette loi dérive uniquement de l'expérience :

« *A priori*, dit-il, l'homme était disposé à admettre des commencements absolus, des passages du néant à l'être, des successions de phénomènes indéterminés. C'est l'expérience qui a dissipé ces préjugés. C'est le progrès de l'observation, de la comparaison, de la réflexion et de l'abstraction, c'est-à-dire de l'expérience interprétée, mais non suppléée par l'entendement, qui a fait voir qu'un changement n'est jamais quelque chose d'entièrement nouveau, que tout changement est le corrélatif d'un autre changement survenu dans les conditions au milieu desquelles il se produit, et que le rapport qui unit tel changement à tel autre est invariable. On ne peut donc dire

1. *Système de logique déductive et inductive*, trad. Peisse, t. I, p. 255 et suiv. — Cette théorie est celle des disciples d'Auguste Comte, celle que soutenaient Littré et ses collaborateurs de la *Philosophie positive*. Elle a été développée en un article de cette revue (n° de mai-juin 1868), qui a pour titre : *Axiomes et définitions mathématiques*.

que le principe de causalité qui régit la science soit une loi dictée par l'esprit aux choses[1]. »

On doit sans doute reconnaître que ce principe a été le nerf de la connaissance scientifique ; que la science est née le jour où l'homme a conçu l'existence de causes et d'effets naturels ; que chaque progrès de la science est venu confirmer cette conception : d'où vient que l'on est conduit à la généraliser, et que l'on estime invraisemblable l'hypothèse de mondes réels où les phénomènes se produiraient sans cause, c'est-à-dire sans antécédents invariables. Mais une généralisation inductive n'est pas une vérité nécessaire, et le vrai peut n'être pas vraisemblable.

« Toutefois, il ne faut pas oublier que c'est l'expérience elle-même qui a introduit dans l'esprit humain et progressivement épuré l'idée scientifique de cause naturelle. Cette idée n'est pas celle d'un principe *a priori* qui *régit* les modes de l'être, c'est la forme abstraite du rapport qui *existe* entre ces modes. Nous ne pouvons pas dire que la nature des choses dérive de la loi de causalité. Cette loi n'est pour nous que l'expression la plus générale des rapports qui dérivent de la nature observable des choses données. Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables sans que la nécessité règne en réalité. Ainsi, la science a pour objet une forme purement abstraite et extérieure qui ne préjuge pas la nature intime de l'être[2]. »

D'ailleurs, le changement pourrait être tel qu'il échappât à l'expérience et à la science.

« Toute constatation expérimentale se réduit, en définitive, à resserrer la valeur de l'élément mesurable des phénomènes entre des limites aussi rapprochées que possible... A supposer que les phénomènes fussent indéterminés, mais dans une certaine mesure seulement, laquelle pourrait dépasser invinciblement la portée de nos grossiers moyens d'évaluation, les apparences n'en seraient pas moins exactement telles que nous les voyons. On prête donc aux choses une détermination purement hypothétique, sinon inintelligible, quand on prend au pied de la lettre le principe suivant lequel tel phénomène est lié à tel autre phénomène...

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 26.

« S'il nous est donné de ramener les changements de détail à des rapports généraux permanents, de telle sorte que l'hétérogénéité réciproque des faits particuliers n'en exclue pas la nécessité relative, le progrès des sciences ne montre-t-il pas que ces rapports généraux eux-mêmes, résumé des rapports particuliers, ne sont pas exempts de changement ? L'induction la plus vraisemblable n'est-elle pas qu'il est impossible d'atteindre une loi absolument fixe, si simples que soient les rapports considérés et si larges que soient les bases de l'observation ? Et si l'ensemble varie, ne faut-il pas qu'il y ait dans les détails quelque rudiment de contingence ? Est-il étrange d'ailleurs qu'on ne puisse discerner dans l'infiniment petit les causes de changement de l'infiniment grand, lorsque, dans cet infiniment grand lui-même, le changement est presque imperceptible ?

« La réalité du changement n'est pas moins évidente que la réalité de la permanence ; et si l'on peut concevoir que deux changements opérés en sens inverse engendrent la permanence, il est inintelligible que la permanence absolue suscite le changement. C'est donc le changement qui est le principe ; la permanence n'est qu'un résultat : et ainsi les choses doivent admettre le changement jusque dans leurs relations les plus immédiates.

« Mais s'il n'existe pas de point fixe sur lequel on puisse faire reposer les variations des choses, la loi de causalité qui affirme la conservation absolue de l'être, de la nature des choses, ne s'applique pas exactement aux données de l'expérience. Elle exprime, sans doute, une manière d'être entièrement générale, mais en présentant cette manière d'être comme absolument indépendante de son contraire, lequel pourtant n'est pas moins réel et primordial ; en posant la détermination et la permanence avant le changement et la vie, elle trahit l'intervention originale de l'entendement, qui, au lieu de se borner à observer la réalité, lui prête une forme adaptée à ses propres tendances. La loi de causalité, sous sa forme abstraite et absolue, peut donc être à bon droit la maxime pratique de la science, dont l'objet est de suivre un à un les fils de la trame infinie ; mais elle n'apparaît plus que comme une vérité incomplète et relative, lorsque l'on essaye de se représenter l'entrelacement universel, la pénétration réciproque du changement et de la permanence qui constitue la vie et l'existence réelle. Le monde, considéré dans l'unité de

son existence réelle, présente une indétermination radicale, trop faible sans doute pour être apparente, si l'on n'observe les choses que pendant une très petite partie de leur cours, mais parfois visible, lorsque l'on compare des faits séparés les uns des autres par une longue suite d'intermédiaires[1]. »

En ces passages remarquables, je retrouve, justifiées d'une manière ingénieuse, les vues de Stuart Mill sur l'origine empirique et la contingence de la loi de causalité. Stuart Mill, en effet, refuse à l'esprit le pouvoir d'établir entre les faits une liaison universelle et nécessaire.

« Toute personne, dit-il, habituée à l'abstraction et à l'analyse, arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre sans difficulté comme possible, dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une successsion des événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée ; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison suffisante, ni même aucune raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part[2]. »

Et plus loin : « Dans ces parties reculées des régions stellaires, où les phénomènes peuvent être entièrement différents de ceux que nous connaissons, il serait insensé d'affirmer hardiment l'empire de la loi de causalité, pas plus que celui des lois spéciales reconnues universelles sur notre planète. L'uniformité dans la succession des événements, en d'autres termes, la loi de causalité, doit être acceptée comme une loi, non de l'univers, mais seulement de cette partie de l'univers ouverte pour nous à des investigations sûres, avec extension, à un degré raisonnable, aux cas adjacents. L'étendre plus loin, c'est faire une supposition sans preuves, et dont il serait oiseux, en l'absence de toute base expérimentale, de vouloir évaluer la probabilité[3]. »

Comme Stuart Mill, le fondateur de l'école positiviste s'était rendu compte que la logique de l'empirisme ne permet d'accorder qu'un caractère relatif au principe de causalité et à l'ordre des phénomènes :

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 27 et suiv.
2. *Système de logique*, trad. Peisse, t. II, p. 96.
3. *Ibid*, ibid., p. 106.

« Rien n'empêche, lisons-nous dans le *Système de politique positive*, d'imaginer hors de notre système solaire des mondes toujours livrés à une agitation inorganique entièrement désordonnée, qui ne comporterait pas seulement une loi générale de la pesanteur. Ces hardies suppositions disposeraient aujourd'hui notre orgueilleuse raison à mieux se dégager de l'absolu, en reconnaissant la nature purement relative de l'ordre extérieur [1]. »

« Notre construction fondamentale de l'ordre universel, ajoute Auguste Comte, résulte d'un concours nécessaire entre le dehors et le dedans. Les lois réelles, c'est-à-dire les faits généraux, ne sont jamais que des hypothèses assez confirmées par l'observation. Si l'harmonie n'existait nullement hors de nous, notre esprit serait entièrement incapable de la concevoir ; mais, en aucun cas, elle ne se vérifie autant que nous le supposons. Dans cette coopération continue, le monde fournit la matière et l'homme la forme de chaque notion positive. Or, la fusion de ces deux éléments ne devient possible que par des sacrifices matériels... Il est aussi impossible qu'inutile de déterminer exactement les participations respectives du dehors et du dedans dans chaque notion réelle [2]. »

Selon Stuart Mill, — comme selon M. Boutroux, — l'idée de causalité naturelle doit à l'induction seule le caractère de généralité qu'elle présente. Ce caractère, elle l'a acquis progressivement. « Notre croyance à l'universalité de la loi qui rattache tout effet à une cause est elle-même un exemple d'induction ; et ce n'est certainement pas l'une des premières qu'aucun de nous, ou que le genre humain pris en masse, ait pu faire. Nous arrivons à cette loi universelle par la généra-

1. *Système de politique positive*, t. II, p. 30.

2. *Système de politique positive*, t. II, p. 33. — Dans un ouvrage intitulé : *Della necessita nel fatto naturale ed humano*, un philosophe italien, M. G. Tarozzo, disciple d'Ardigò, reproche à Auguste Comte d'avoir fait entrer dans sa construction positiviste une idée *métaphysique*, celle de loi ou de rapport invariable et nécessaire — *métaphysique* parce qu'elle est posée comme principe constitutif, non comme postulat provisoire ou résultat probable de la recherche scientifique ; — il tient et montre que le positivisme a besoin d'être purifié de ce reste de métaphysique conservé par le fondateur : le concept de nécessité. On voit, par les passages cités, que le reproche est mal fondé. On peut répondre à M. Tarozzo qu'Auguste Comte a opéré lui-même, dans le second de ses grands ouvrages, la purification dont il s'agit, d'après les exigences de l'empirisme radical, en déclarant que « rien n'empêche d'imaginer des mondes toujours livrés à une agitation entièrement désordonnée », et que « les lois réelles ne sont jamais que des hypothèses assez confirmées par l'observation ».

lisation d'un grand nombre de lois moins générales. Nous n'aurions jamais eu l'idée que la causalité, au sens philosophique du mot, fût la condition de tout phénomène, si nous n'avions d'avance observé un grand nombre de cas de causalité, ou, en d'autres termes, d'uniformités partielles de successions. Les uniformités particulières les plus faciles à constater suggèrent l'idée d'une uniformité générale et la prouvent. L'uniformité générale une fois établie sert à démontrer le reste des uniformités particulières dont elle est composée[1]. »

Il est clair que cette explication du principe de causalité mène à une doctrine de la contingence semblable à celle de M. Boutroux. Taine remarque qu'en suivant l'idée de Mill jusqu'au bout, « on arriverait certainement à considérer le monde comme un simple monceau de faits ». « Nulle nécessité intérieure ne produirait leur liaison ni leur existence. Ils seraient de pures données, c'est-à-dire des accidents. Quelquefois, comme dans notre système ils se trouveraient assemblés de façon à amener des retours réguliers, quelquefois ils seraient assemblés de manière à n'en pas amener du tout. Le hasard serait au cœur des choses. Les lois en dériveraient et n'en dériveraient que çà et là[2]. »

Si le hasard est au cœur des choses, s'il n'est pas de liaison nécessaire entre les faits, le libre arbitre ne saurait être nié *a priori;* et il est bien difficile de le nier au nom de l'expérience. Si l'indéterminisme est jugé possible en certaines régions stellaires, pourquoi répugnerait-il de le croire possible en certaines régions de l'âme? M. Boutroux, a tiré semble-t-il, les conséquences métaphysiques de la psychologie de Stuart Mill.

Ce rapport de l'empirisme et du libertisme se trouve confirmé d'une manière assez frappante par l'histoire des systèmes. Les deux philosophes qui, dans l'antiquité, ont affirmé et défendu le libre arbitre, Aristote et Epicure, sont précisément ceux qui, dans la philosophie ancienne, représentent l'empirisme. Selon Aristote, la contingence (hasard et spontanéité) avait sa place et son rôle, — une place et un rôle réels, quoique subordonnés, — dans la production des phénomènes. Nettement et rigoureusement empiriste, Epicure ne possédait

1. *Système de la politique positive*, t. II, p. 98.
2. *Histoire de la littérature anglaise*, 5e édit., t. V, p. 392.

pas en physique des connaissances assez étendues, assez assurées, pour que son esprit sentît vivement le besoin de conclure par induction au déterminisme universel. Il lui semblait tout simple que l'on pût et que l'on dût faire une grande part à la contingence dans les phénomènes de la nature. On peut vraiment dire qu-il n'hésitait pas à la mettre, avec la liberté, au cœur des choses. De là la déclinaison qu'il attribuait aux atomes. Selon lui, la liberté est une propriété générale des choses, qui, dans l'homme, devient consciente d'elle-même. Liberté et déclinaison sont essentiellement identiques. La déclinaison est la liberté de l'atome, une liberté qui s'ignore et, par suite, se réduit à un rapport physique. La liberté est la déclinaison de l'homme (*Declinamus item motus*, dit Lucrèce), une déclinaison qui se connaît, et où le rapport physique se double d'un rapport psychique. Ce qui était dans l'atome pure contingence devient liberté dans l'homme, grâce à l'intelligence résultant de l'agrégation spéciale d'atomes par laquelle l'homme est formé. La liberté ou contingence psychique et consciente est une qualité du composé, qui se fait avec cette qualité de l'élément, la déclinaison ou contingence physique et inconsciente.

M. Boutroux n'est d'ailleurs pas le seul philosophe de notre temps qui de la théorie empirique de la connaissance ait conclu à une doctrine de contingence et de liberté. M. William James qui applique à sa propre philosophie le terme d'*empirisme radical*, est très opposé à tout système qui, par le déterminisme universel et absolu, prétendrait réduire le monde à un fait absolument unique. « De réelles possibilités, dit-il, de réelles indéterminations, de réels commencements, de réelles fins, un mal réel, des crises, des catastrophes et des délivrances réelles, un Dieu réel et une réelle vie morale, ces conceptions formées par le sens commun, peuvent être maintenues par l'empirisme, — par une philosophie qui renonce à la tâche d'en triompher ou d'en produire une interprétation monistique[1]. »

De réelles possibilités, de réelles indéterminations, de réels commencements : cette conclusion, maintenue au nom de l'empirisme par l'éminent psychologue américain, peut être évidemment rapprochée de la philosophie de M. Boutroux.

1. *The Will to believe and other Essays in popular philosophy ;* Préface, p. IX.

D'après une doctrine qui a longtemps paru incontestable [1], le principe de causalité renferme, non seulement un rapport de succession, mais encore un rapport de grandeur. L'effet suit nécessairement la cause; la grandeur de l'effet dépend de celle de la cause : voilà les deux rapports. Le rapport de grandeur peut être ainsi formulé : l'effet est proportionné à sa cause, c'est-à-dire ne renferme rien de plus qu'elle. Il y a encore des philosophes pour qui les deux rapports sont également certains *a priori* M. Boutroux, qui paraît les croire inséparables et qui les fait entrer à titre égal dans l'axiome des causes, soumet le second à une critique pénétrante qui, par sa force et sa précision, mérite, me semble-t-il, de devenir classique.

« Est-il bien conforme à l'experience d'admettre une proportionnalité, une égalité, une équivalence absolue entre la cause et l'effet ? Nul ne pense que cette proportionnalité soit constante si l'on considère les choses au point de vue de l'utilité, de la valeur esthétique et morale, en un mot, de la *qualité*. A ce point de vue, au contraire, on admet communément que de grands effets peuvent résulter de petites causes, et réciproquement. La loi de l'équivalence ne peut donc être considérée comme absolue que s'il s'agit de quantités pures ou de relations entre des quantités d'une seule et même qualité...

« Le progrès de l'observation révèle de plus en plus la richesse de propriétés, la variété, l'individualité, la vie, là où les apparences ne montraient que des masses uniformes et indistinctes. Dès lors n'est-il pas vraisemblable que la répétition pure et simple d'une même qualité, cette chose dépourvue de beauté et d'intérêt, n'existe nulle part dans la nature, et que la quantité homogène n'est que la surface idéale des

1. Descartes soutenait cette proposition, que l'effet ne saurait avoir plus de grandeur que sa cause; et cette proposition devait, selon lui, s'appliquer aux effets de toute espèce. Il en tirait sa première preuve de l'existence de Dieu, concluant de cet effet : l'idée d'un être infini et parfait, à une cause proportionnée à cet effet, suffisamment grande pour cet effet, à une cause qui ne pouvait être que l'existence d'un être infini et parfait.

Condillac établissait un rapport d'égalité entre la cause et l'effet, entre toute cause et tout effet, le même rapport qu'entre la force mécanique et le mouvement. « Toute cause, dit-il, est égale à son effet. Si vous supposiez l'effet plus grand, ce qui dans l'effet excéderait la cause serait un effet sans cause; si vous supposiez la cause plus grande, ce qui dans la cause excéderait l'effet, serait une cause sans effet; ce ne serait donc plus une cause. » (*L'Art de raisonner*, liv. II, chap. III).

êtres ? C'est ainsi que les astres, vus de loin, n'apparaissent que comme des figures géométriques, tandis qu'en réalité ils sont des mondes composés de mille substances diverses. Quant au changement de quantité *intensive*, c'est-à-dire à l'augmentation et à la diminution d'une même qualité, il se ramène également en définitive, à un changement qualitatif, puisque, poussé jusqu'à un certain point il aboutit à la transformation d'une qualité en son contraire, et que la propriété qui se manifeste par un changement intensif considérable doit nécessairement préexister dans les changements de détail dont il est la somme.

« Reste, il est vrai, l'hypothèse d'une quantité pure de toute qualité; mais quelle idée peut-on se faire d'un pareil objet ? Une quantité ne peut être qu'une grandeur ou un degré de quelque chose, et ce *quelque chose* est précisément la qualité, la manière d'être physique ou morale. Tandis que la qualité se conçoit très bien comme substance de la quantité, celle-ci est inintelligible, car elle ne prend un sens que comme point d'intersection, et toute limite suppose une chose limitée.

« Si donc, jusque dans les formes les plus élémentaires de l'être, il y a ainsi quelque élément qualitatif, condition indispensable de l'existence elle-même, reconnaitre que l'effet peut être disproportionné à l'égard de la cause au point de vue de la qualité, c'est admettre que nulle part, dans le monde *concret* et *réel*, le principe de causalité ne s'applique rigoureusement [1]. »

Mais, avant M. Boutroux, Stuart Mill a montré que l'expérience ne permet pas d'ériger en principe général le rapport de grandeur supposé entre l'effet et la cause. Il reconnait que ce rapport existe entre effets et causes mécaniques, parce que, en mécanique, règne la loi de la composition des causes, d'après laquelle l'effet total de plusieurs causes réunies est identique à la somme de leurs effets séparés. Mais il fait remarquer que la loi de la composition des causes ne s'applique pas à toutes les parties du champ de la nature, et que l'on ne peut conclure des phénomènes mécaniques aux phénomènes chimiques, biologiques, psychologiques :

« Suivant quelques auteurs, c'est un axiome dans la théorie de la causation, que les effets sont proportionnels à leurs

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 28 et suiv.

causes; et l'on fait grand usage parfois de ce principe dans les raisonnements relatifs aux lois de la nature, bien qu'il soit sujet à des exceptions manifestes dont on a essayé, avec beaucoup d'efforts et de dépense d'esprit, de nier la réalité. Cette proposition, en ce qu'elle a de vrai, n'est qu'un cas particulier du principe général de la composition des causes: celui où les causes composées étant homogènes, leur effet d'ensemble pourrait être identique à la somme de leurs effets séparés. Si une force de cent livres élève un corps sur un plan incliné, une force égale à deux cent livres élèvera deux corps exactement semblables; et, dans ce cas, l'effet est proportionnel à la cause. Mais la force de deux cent livres ne contient-elle pas actuellement en elle-même deux forces de cent livres, lesquelles, employées à part, auraient séparément élevé les deux corps en question ? Le fait donc, qu'agissant conjointement, ces forces élèvent les deux corps à la fois, résulte de la composition des causes et n'est qu'un exemple du fait général que les forces mécaniques sont soumises à la loi de composition. Il en est de même pour tout autre cas que l'on pourrait supposer. Le principe de la proportionnalité des effets aux causes ne peut pas être appliqué aux cas dans lesquels l'augmentation de la cause altère la *qualité* de l'effet, c'est-à-dire dans lesquels la quantité surajoutée à la cause ne se compose pas avec elle, mais où les deux ensembles produisent un phénomène entièrement nouveau. Supposons qu'une certaine quantité de chaleur communiquée à un corps augmente subitement son volume, qu'une quantité double le liquéfie et qu'une quantité triple le décompose ; ces trois effets étant hétérogènes, aucune proportion, correspondant ou non à celle des degrés de chaleur, ne peut être établie entre eux. Ainsi, ce prétendu axiome de la proportionnalité des effets à leurs causes fait défaut juste au point où fait défaut aussi le principe de la composition des causes, c'est-à-dire là où le concours des causes est tel qu'il détermine un changement dans les propriétés du corps et le soumet à de nouvelles lois plus ou moins différentes de celles auxquelles il était soumis auparavant[1]. »

Ainsi, selon Stuart Mill, l'idée de la proportionnalité des effets aux causes est d'origine mécanique. Elle s'étend jusqu'où peut s'étendre le mécanisme. Mais on ne pourrait y voir

1. *Système de logique*, t. I, p. 413.

un principe universel que si tout dans le monde se réduisait à l'étendue et au mouvement. Elle suppose que la cause et l'effet sont des grandeurs mathématiques, c'est-à-dire homogènes et divisibles en parties égales. Elle ne peut s'appliquer aux changements qualitatifs qui ne présentent pas ce caractère.

IV

On voit que les arguments sur lesquels M. Boutroux fonde sa doctrine de la contingence rappellent ceux que les philosophes les plus profonds de l'école empiriste, — notamment Hume et Stuart Mill, — opposent à la nécessité géométrique et à la nécessité causale. Mais il ne lui suffit pas de nier toute nécessité métaphysique : il tire de cette négation des conséquences positives que ces philosophes étaient loin d'admettre et même d'envisager. Pour lui, la contingence des choses est le signe de la liberté, non de cette liberté que Kant reléguait dans le noumène pour la concilier avec l'enchaînement nécessaire des phénomènes, mais d'une liberté qui agit réellement dans le monde phénoménal, qui y produit de réels changements.

« La doctrine de la contingence, dit-il dans la conclusion de sa thèse, ne se borne pas à ouvrir devant la liberté, en dehors du monde, un champ infini, mais vide d'objets où elle puisse se prendre. Elle ébranle le *postulatum* qui rend inconcevable l'intervention de la liberté dans le cours des phénomènes, la maxime suivant laquelle rien ne se perd et rien ne se crée. Elle montre que ce *postulatum,* s'il était admis d'une manière absolue, engendrerait une science purement abstraite. Elle découvre, dans les détails mêmes du monde, des marques de création et de changement. Elle se prête donc à la conception d'une liberté qui descendrait des régions suprasensibles pour venir se mêler aux phénomènes et les diriger dans des sens imprévus.

« Dès lors, la liberté n'a pas le sort du poète que Platon couronnait de fleurs, mais qu'il bannissait de sa république.

« Dieu n'est pas seulement le créateur du monde : il est aussi la providence et veille sur les détails aussi bien que sur l'ensemble.

« L'humanité n'est pas seulement en possession d'une

liberté collective : les sociétés humaines ont, elles aussi, leur liberté ; et, au sein des sociétés, les individus mêmes disposent de leur personne. Enfin, l'individu n'est pas seulement l'auteur de son caractère : il peut encore intervenir dans le cours des événements de sa vie et en changer la direction ; il peut, à chaque instant, se confirmer dans ses tendances acquises, ou travailler à les modifier.

« Dans ses rapports avec le monde, l'homme n'est pas un spectateur réduit à vouloir les choses telles qu'elles se passent nécessairement : il peut agir, mettre sa marque sur la matière, se servir des lois de la nature pour créer des œuvres qui la dépassent. Sa supériorité sur les choses n'est plus une figure, une illusion née de l'ignorance, la stérile conscience d'une valeur plus haute : elle se traduit par un empire effectif sur les autres êtres, par le pouvoir de les façonner, plus ou moins conformément à ses idées et en vertu même de ses idées.

« Par là enfin, les actes extérieurs, s'ils ne sont pas tout l'homme, s'ils n'équivalent pas à l'âme elle-même, modèle inimitable pour la matière, peuvent, du moins, être une manifestation, une traduction plus ou moins fidèle de l'intention de la volonté, et donner une assiette expérimentale aux jugements moraux. Et, si l'ordre des choses peut être modifié d'une manière contingente, ce ne sera pas assez, pour être bon, d'avoir conçu, désiré et voulu le bien : il sera nécessaire d'avoir *agi*, ou du moins essayé d'*agir*, puisque, selon la conscience morale, le bien possible est obligatoire.

« Tels sont les objets métaphysiques que la doctrine de la contingence rend possibles ; et, à ce titre, elle apparaît comme propice aux croyances de la conscience humaine[1]. »

M. Boutroux repousse tout ce qui caractérise le criticisme de Kant : son apriorisme, d'abord, et, ensuite, sa théorie nouméniste de la liberté et du devoir. Mais, en suivant le chemin de l'empirisme, il arrive à des conclusions qui, sur les points les plus importants, ressemblent fort à celles où l'on est conduit par la méthode et les principes de l'idéalisme néo-criticiste.

L'expérience, selon lui, établit la contingence, mais ne l'explique pas. Cette contingence veut être expliquée et ne peut l'être que par la liberté. La connaissance du monde, telle que la donnent les sens et l'entendement, ne peut se suffire à

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 170.

elle-même. Les sens nous montrent des changements dans les phénomènes. L'expérience nous révèle des lois, c'est-à-dire la permanence relative de certaines formes et de certains modes d'action à travers les changements. Des phénomènes et des lois, voilà à quoi se réduit la connaissance expérimentale. Les causes véritables sont hors de sa portée. Elle laisse donc un vide à combler. Mais nous avons une faculté supérieure aux sens et à l'entendement, la raison, qui s'élève à ces causes génératrices par lesquelles s'expliquent phénomènes et lois, changements et permanence.

M. Boutroux emprunte ici à Kant la distinction des trois facultés mentales, sensibilité, entendement, raison. Il rapporte aux sens et à l'entendement la connaissance expérimentale; mais il n'y fait entrer aucun élément *a priori*. Quant à la raison, il lui donne une capacité et un rôle qu'elle n'a pas dans le criticisme kantiste. Elle ne se borne pas, selon lui, à fournir des idées régulatrices ; au delà de la connaissance expérimentale, elle atteint la vraie et profonde réalité ; sous la nécessité relative des lois naturelles, elle saisit ces objets métaphysiques, la liberté, la finalité, le beau, le bien.

Il n'est de causes véritables que les causes libres; et la première des causes libres est Dieu : c'est celle d'où viennent les autres et qui agit sur les autres, avec les autres et dans les autres. Sur la liberté et la nature de Dieu, la spéculation de M. Boutroux se rapproche de celle de Charles Secrétan. A son tour, elle fait procéder la nature divine de la liberté divine et considère Dieu comme la cause de sa propre essence.

« En Dieu, la puissance ou *liberté* est infinie; elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. L'essence divine, coéternelle à la puissance, est la *perfection actuelle*. Elle est nécessaire, d'une nécessité pratique, c'est-à-dire mérite absolument d'être réalisée, et ne peut être elle-même que si elle est réalisée librement. En même temps, elle est immuable, parce qu'elle est pleinement réalisée et qu'un changement, dans ces conditions, ne pourrait être qu'une déchéance [1]. »

M. Boutroux voit dans la nature humaine, qui est volonté, pensée et sentiment, une image de la nature divine. D'autre part, la nature des êtres inférieurs offre une image des attributs de l'homme ; et ainsi le monde entier apparaît comme

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 178.

« l'ébauche d'une imitation de l'être divin, mais d'une imitation symbolique, telle que la comporte l'essence du fini[1] ».

En cette conception des rapports de Dieu et du monde, sont réunies celle de Descartes et celle d'Aristote. Dieu est le créateur de l'essence et de l'existence ; et il est le bien, le beau suprême, l'idéal dont les êtres tendent à se rapprocher, chacun selon sa nature.

Pour s'élever vers Dieu, lui ressembler et l'imiter, c'est-à-dire pour accomplir le bien, il faut que chaque être ait en lui une activité spontanée. L'homme possède la forme la plus élevée de cette activité, le libre arbitre, faculté de choisir entre le bien et le mal, entre les actions qui rapprochent de Dieu et celles qui en éloignent. « Grâce à cette puissance, l'homme est en mesure d'intervenir dans le cours de ses désirs, de ses idées, de ses états affectifs, et de les transformer en volontés, en pensées, en satisfactions de plus en plus élevées. Par là aussi il domine la nature, parce que son âme peut agir sur son corps, et que son corps peut agir sur la matière. Il possède ainsi une liberté interne et une liberté externe[2]. »

Mais la spontanéité existe aussi, en une certaine mesure, chez les autres êtres. Elle ne peut être refusée même à ceux qui sont dépourvus de conscience. « Les êtres inférieurs seraient-ils véritablement des êtres, s'ils n'existaient que comme phénomènes ; si en eux-mêmes, ils n'étaient rien ? Quand nous voyons en nous les phénomènes physiologiques et physiques correspondre à des activités internes qui ne sont pas absolument sans analogie avec notre âme, puisqu'elles la secondent ou l'entravent, pourquoi ne pas admettre l'existence d'une puissance interne partout où nous voyons un phénomène[3] ? »

Les lois de la nature ont leur principe et leur raison dans l'action attractive exercée par l'idéal sur les choses, par Dieu sur ses créatures. Leur fatalité relative symbolise cette nécessité consentie et sentie qui s'appelle obligation morale et attrait esthétique. « Elles n'ont pas une existence absolue ; elles expriment simplement une phase donnée, une étape et comme un degré moral et esthétique des choses. Elles sont l'image, arti-

2. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 179.

1. *Ibid.*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 183.

ficiellement obtenue et fixée, d'un modèle vivant et mobile par essence[1]. »

L'homme est doué à la fois de la faculté de changement et de la faculté de permanence. La faculté de changement consiste dans la spontanéité libre. La permanence résulte de la réaction des actes sur la spontanéité qui les a produits. Il semble que cette spontanéité s'éprenne de ses actes, comme si, d'abord, ils réalisaient l'idéal et se fasse une loi de les répéter exclusivement, uniformément. C'est ainsi que l'activité humaine se transforme en habitude : dégénère peu à peu en tendance aveugle et fatale, et engendre des phénomènes dont l'ordre de succession est sensiblement constant.

Dans les êtres inférieurs existent, comme dans l'homme, les deux facultés de changement et de permanence ; mais la première, la spontanéité, subit, chez eux, bien plus encore que chez l'homme, la réaction des changements mêmes qu'elle produit ; elle se détermine, se limite, s'absorbe dans les choses à un point dont l'habitude humaine ne donne qu'une faible idée. « L'instinct des animaux, la vie, les forces physiques et mécaniques sont, en quelque sorte, des habitudes qui ont pénétré de plus en plus profondément dans la spontanéité des êtres. Par là ces habitudes sont devenues presque insurmontables. Elles apparaissent, vues du dehors, comme des lois nécessaires. Toutefois, cette fatalité n'est pas de l'essence de l'être ; elle lui est accidentelle. C'est pourquoi l'intervention des spontanéités supérieures, ou même, peut-être, l'influence directe de l'idéal, peut tirer de leur torpeur les créatures les plus imparfaites et déployer leur puissance d'action[2]. »

D'après cette doctrine, toute permanence, toute nécessité s'explique par l'habitude. La perfection divine peut être considérée elle-même comme une habitude immuable produite par l'acte éternel de l'infinie liberté divine. Chez l'homme, l'habitude, lorsqu'elle est active, peut être considérée comme un degré qui permet à la spontanéité de s'élever plus haut, mais, lorsqu'elle est passive, elle apparaît comme un terme définitif et devient une cause d'affaiblissement, de dispersion des forces et de dissolution. « Plus enracinée et plus passive à mesure que l'idéal est moins élevé et moins médiat, l'habitude se traduit successivement par des facultés, des instincts, des

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 192.
2. *Ibid.*, p. 190.

propriétés et des forces. Elle donne aux êtres inférieurs l'apparence d'un tissu de lois sans vie. Mais l'habitude n'est pas la substitution d'une fatalité substantielle à la spontanéité : c'est un état de la spontanéité elle-même. Celle-ci demeure donc sous les lois auxquelles elle paraît soumise et peut encore être sensible à l'attrait d'une beauté, d'une bonté supérieure. A tous ses degrés, la spontanéité peut se rapprocher de son idéal et perfectionner sa nature[1]. »

M. Boutroux, qui voit des habitudes dans les lois de la nature, a dû méditer ce passage de la belle thèse de Ravaisson sur l'*habitude* :

« La forme la plus élémentaire de l'existence, avec l'organisation la plus imparfaite, c'est comme le dernier moment de l'habitude, réalisé et substantifié dans l'espace sous une figure sensible. L'analogie de l'habitude en pénètre le secret et nous en livre le sens. Jusque dans la vie confuse et multiple du zoophyte, jusque dans la plante, jusque dans le cristal même, on peut donc suivre, à cette lumière, les derniers rayons de la pensée et de l'activité, se dispersant et se dissolvant sans s'éteindre, mais loin de toute réflexion possible, dans les vagues désirs des plus obscurs instincts[2]. »

Ravaisson avait montré l'analogie de l'habitude et de la nature. Il n'y avait qu'un pas à faire pour induire de cette analogie que la nature n'est réellement autre chose que l'habitude même. C'est l'antipode de la conception positiviste. L'habitude, disait Auguste Comte, est une conséquence de la loi universelle d'inertie[3]. C'est la loi d'inertie, répond M. Boutroux, qui est un résultat de l'habitude.

V

J'ai fait connaître, en ses lignes générales, la philosophie de M. Boutroux, d'après l'ouvrage remarquable où il l'a d'abord exposée. On a pu voir que cette philosophie part d'une théorie empirique de la connaissance pour aller à la liberté. Elle forme un frappant et curieux contraste avec celle de Taine, qui, avec le même point de départ, arrive au détermi-

1. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 193.
2. *De l'habitude*, p. 39.
3. *Cours de philosophie positive*, 2e édit., t. III, p. 524.

nisme universel et absolu. Rappelons-nous les dernières pages des *Philosophes classiques au* XIXe *siècle*, où le déterminisme universel est affirmé, professé, célébré, avec une si fière assurance.

Selon Taine, la philosophie ne diffère en rien de la science proprement dite ; elle en est la prolongation et l'achèvement. Les sciences particulières ont réduit la multitude des faits que l'on observe dans la nature à un petit nombre de propositions générales, formules de lois nécessaires régissant les phénomènes physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, sociologiques. L'ambition légitime de la philosophie est de poursuivre ce travail de généralisation, de réduction, de simplification, jusqu'à ce qu'elle atteigne la loi unique et primitive dont la nécessité suprême engendre et explique les lois ou nécessités subordonnées que les sciences particulières ont établies; jusqu'à ce qu'elle découvre l'unité de l'univers et fasse comprendre ce qui la produit :

« Elle (l'unité de l'univers) ne vient pas d'une chose extérieure, étrangère au monde, ni d'une chose mystérieuse, cachée dans le monde. Elle vient d'un fait général semblable aux autres, loi génératrice d'où les autres se déduisent, de même que de la loi de l'attraction dérivent tous les phénomènes de la pesanteur, de même que de la loi des ondulations dérivent tous les phénomènes de la lumière, de même que de l'existence du type dérivent toutes les fonctions de l'animal, de même que de la faculté maîtresse d'un peuple dérivent toutes les parties de ses institutions et tous les événements de son histoire. L'objet final de la science est cette loi suprême ; et celui qui, d'un élan, pourrait se transporter dans son sein, y verrait, comme d'une source, se dérouler, par des canaux distincts et ramifiés, le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses....

« C'est à ce moment que l'on sent naître en soi la notion de la Nature. Par cette hiérarchie de nécessités, le monde forme un être unique, indivisible, dont tous les êtres sont les membres. Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes. Elle subsiste en toutes choses, et elle n'est bornée pour aucune chose. La matière et la pensée, la planète

et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui ne l'exprime, et il n'est rien qui l'exprime tout entière. Elle remplit le temps et l'espace, et reste au-dessus du temps et de l'espace. Elle n'est point comprise en eux, et ils se dérivent d'elle. Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes ; et les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or[1]. »

C'est précisément, — on l'a vu, — le contrepied de cet « axiome éternel » de Taine, loi première, génératrice de tous

1. *Les Philosophes classiques du* XIXe *siècle en France*, 3e édit., p. 369 et suiv.

Dans son livre *De l'Intelligence*, Taine s'exprime au sujet du déterminisme universel avec la même certitude et du même ton affirmatif que dans ses *Philosophes classiques au* XIXe *siècle*. Il ne se montre nullement disposé à mettre le hasard au cœur des choses. « Stuart Mill a tort, déclare-t-il, de dire que « dans les portions lointaines des régions stellaires, où les phénomènes peuvent être tout à fait différents de ceux que nous connaissons, ce serait folie d'affirmer le règne d'aucune loi générale ou spéciale »... Sans doute, il est possible que là-bas les corps ne s'attirent pas. Mais là-bas, comme chez nous, si, par l'application d'une force quelconque, un corps prend, pendant un temps aussi court qu'on voudra, un mouvement rectiligne uniforme, il tendra à le continuer indéfiniment ; car l'axiome étant nécessaire, dès que la première de ses données existe en fait, la seconde ne peut manquer d'exister en fait. Bien plus, quel que soit ce corps et quel que soit son mouvement, si ce mouvement est considéré au pur point de vue mécanique, il sera forcément, là-bas comme chez nous, déterminé tout entier par les grandeurs et les directions des forces dont il sera l'effet ; en sorte que, là-bas comme chez nous, il sera trouvé par la solution d'un problème de mécanique, et ne résistera à la solution que si la complication de ses éléments est trop grande pour que nos formules, encore trop peu avancées, puissent l'embrasser. » (*De l'Intelligence*, 3e édit., t. II, p. 441).

Plus loin, il parle des « récentes découvertes », d'après lesquelles tous les changements corporels « physiques, chimiques ou vitaux », et toutes les forces qui provoquent ces changements, « la chaleur, la lumière, les affinités chimiques, l'électricité, peut-être la gravitation elle-même », se réduisent en réalité à des mouvements. « D'où il suit, conclut-il, que dans la nature visible il n'y a que des corps en mouvement, moteurs ou mobiles, tour à tour moteurs et mobiles, moteurs quand leur mouvement préalable est la condition du mouvement d'un autre, mobiles quand leur mouvement consécutif est l'effet du mouvement d'un autre ; ce qui réduit tout changement corporel au passage de telle quantité de mouvement transportée du moteur dans le mobile, opération qui, comme on s'en est assuré, a lieu sans gain ni perte, en sorte qu'à la fin du circuit la dépense est couverte exactement par la recette, et que la force finale se retrouve égale à la force initiale (p. 448). »

Et il trouve « admirable » cette réduction qui, si elle est applicable, — ce dont il ne paraît nullement douter, — au delà de notre monde aussi bien qu'en notre monde, ne laisse voir dans la science parfaitement unifiée que de purs problèmes de mécanique.

les faits généraux et particuliers ; le contrepied de cette « hiérarchie de nécessités », d'où résulte l'unité du monde, que M. Boutroux a pris hardiment, avec ses lois de la nature dont l'origine est contingente, lois-habitudes produites par des actes libres du Créateur et des actes libres des créatures, de toutes les créatures, quelles qu'elles soient. Et, comme il l'a pris au nom même de l'expérience et de la science positive que Taine avait invoquées, on a vraiment le droit d'examiner de près quelle est la valeur réelle d'une théorie de la connaissance d'où ont pu être tirées par deux éminents esprits deux séries de conséquences métaphysiques qui se contredisent si absolument.

Je dois reconnaître, d'abord, que la psychologie empirique ou sensationiste n'impose pas à l'esprit la thèse déterministe de Taine, qu'elle n'oblige pas logiquement à repousser la thèse contingentiste et libertiste de M. Boutroux, qu'elle est donc, en ce sens négatif, plus favorable à la seconde qu'à la première.

Taine soutient que l'expérience et l'abstraction suffisent à l'explication des principes universels et *nécessaires*, et qu'il n'est pas besoin, pour admettre l'existence de tels principes, de les rapporter, comme le faisait Cousin, à une faculté particulière, différente de l'expérience, à une faculté estimée supérieure, la Raison. Si nous pouvons affirmer que les principes de la géométrie sont des propositions *nécessaires*, par exemple, que l'espace est *nécessairement* infini, c'est que, selon lui, l'expérience et l'abstraction ne nous permettent aucun doute à ce sujet. Et voici comment il le démontre :

« Soit un corps connu par le toucher ou une sensation étendue observée par la conscience. Je puis séparer cette étendue de son sujet, et par abstraction la considérer à part. Cette étendue étant abstraite n'est rien que de l'étendue, et ses parties, comme elle, étant étendues et n'étant rien de plus, sont absolument semblables l'une à l'autre... Donc ce qui sera vrai de l'une sera vrai de l'autre. Ainsi, considérez l'une d'elles, vous connaîtrez toutes les autres. Or, arrivé à sa limite, vous apercevez une autre partie qui la continue. Mais la limite de cette autre partie est, d'après ce qu'on vient de dire, absolument semblable à celle de la première ; vous devez donc concevoir une troisième partie qui continue la seconde. De l'idée de ces trois étendues limitées, vous tirez par abstraction l'idée d'une étendue limitée quelconque. Vous avez maintenant l'idée

générale d'étendue, et, par abstraction aussi, vous découvrez ce qu'elle contient. Ce qu'elle contient, c'est la loi suivante : Toute étendue limitée peut être continuée par une seconde étendue limitée... Dès lors, vous avez l'idée de l'espace infini, puisque vous avez l'idée d'une étendue abstraite et purement possible, c'est-à-dire l'espace, et que vous avez découvert en elle la loi génératrice de l'infinitude, et dans cette loi l'impossibilité de la limitation.....

« Je conclus, contre M. Cousin, que les propositions nécessaires et les idées des objets infinis se tirent par abstraction ou analyse des notions et des jugements acquis par l'expérience[1]. »

Un des disciples les plus pénétrants de Cousin, Paul Janet, me paraît avoir très bien montré le vice de ce raisonnement spécieux :

« Ne voyez-vous pas, répond-il à l'auteur des *Philosophes classiques*, que vous opérez ici précisément ce qui est en question, à savoir le passage du contingent au nécessaire, du fait à la loi ? C'est un fait d'expérience que telle partie d'étendue est continuée par une autre ; c'est une loi rationnelle et logique qu'une partie quelconque d'étendue ne peut pas ne pas être continuée par une autre. Si je n'ai que des faits, je ne puis pas affirmer qu'il ne viendra pas un moment (au delà des limites de toute expérience) où votre loi sera contredite, de même que je ne puis pas affirmer que la loi de Newton s'applique nécessairement au delà du monde solaire. Voilà un exemple frappant de la différence de ces deux lois. Si l'une et l'autre sont obtenues par l'analyse des faits, pourquoi l'une souffre-t-elle la possibilité d'une exception et d'une limite, tandis que l'autre est absolue ? Dire que je dois affirmer de toute partie de l'étendue ce que j'ai avancé de la première, c'est avancer ce qui est en question. Car de la première je dis qu'elle est continuée, parce que je le vois ; mais de toute autre je l'affirme parce que je le conçois nécessairement[2]. »

Ce n'est pas Taine, c'est Stuart Mill certainement qui, dans cette question des propositions et lois nécessaires, de la nécessité géométrique et de la nécessité causale, doit être considéré comme strictement fidèle à la méthode et à l'esprit du pur empirisme. C'est bien le langage d'un empiriste conséquent que tient le philosophe anglais sur l'étendue spatiale et sur le

1. *Les Philosophes classiques au* XIX*e siècle en France*, p. 174 et suiv.
2. *La Crise philosophique et les idées spiritualistes*, p. 39.

principe de causalité : sur l'étendue spatiale, quand il nie l'impossibilité de sa limitation ; sur le principe de causalité, quand il admet la possibilité de régions où n'existerait aucune loi générale ou spéciale. Mais je comprends que Taine ait reculé devant ces conséquences paradoxales du pur empirisme et qu'il ait cherché et cru trouver dans l'abstraction un moyen d'y échapper.

Comment l'abstraction lui paraît-elle fournir ce moyen ? Comment peut-elle, selon lui, conférer aux jugements d'expérience l'universalité et la nécessité qui leur manquent? En les transformant en jugements analytiques. C'est, au fond, sur l'apriosisme analytique, sur le principe d'identité, sur ce qu'Ampère, parlant de Condillac, appelait la *ridicule* identité, qu'il s'efforce et se flatte d'appuyer sa doctrine de la nécessité universelle. Cet apriorisme analytique, que l'abstraction tire des expériences particulières, suffit, à ses yeux, pour établir la parfaite certitude et la valeur universelle de la science : il n'a pas besoin, pense-t-il, de celui que les spiritualistes de l'école de Cousin demandent à la raison, et qui, dans leur théorie, vient, comme d'en haut, s'ajouter et se superposer aux données de l'expérience.

Il s'est fait illusion, sans doute, — on peut aisément le montrer, — et sur la puissance de l'abstraction et sur la fécondité de l'apriorisme analytique. Mais qui s'en étonnera, s'il considère que les deux apriorismes étaient confondus dans l'évidence de Descartes et, avant Kant, au XVIIe et au XVIIIe siècle, dans les raisonnements des philosophes des diverses écoles ; qu'aujourd'hui même, après Kant, après Renouvier et Cournot, le rôle de l'apriorisme synthétique dans la pensée est assez généralement méconnu ; soit parce que les représentants contemporains, français et anglais, des écoles empiristes, se contentant d'analyses mentales superficielles, n'en ont tenu aucun compte ; soit, peut-être aussi, parce que les spiritualistes de l'école de Cousin, avec leur théorie presque mystique de la raison, l'ont fort mal compris et en ont donné une très fausse idée ?

VI

Le pur empirisme de Stuart Mill écarte toute démonstration de la nécessité universelle; et c'est vainement que Taine pré-

tend la démontrer par l'abstraction. Voilà qui est entendu. S'ensuit-il que la doctrine contingentiste et libertiste ait gain de cause assuré? Je ne le crois pas. Si l'infinité de l'espace et l'universel enchaînement causal ne peuvent être logiquement établis, ils peuvent être l'objet de naturelles et légitimes inductions. Et c'est précisément ce qu'ils étaient aux yeux de Stuart Mill; c'est ce qu'ils sont pour la plupart des psychologues empiristes de notre temps. On sait que Stuart Mill était déterministe et que la plupart de nos psychologues empiristes le sont également.

Donc, Taine aurait très bien pu, laissant là son abstraction et son apriorisme analytique, s'en tenir à ces hypothèses de généralisation inductive, auxquelles ne s'oppose nullement le pur empirisme. Il aurait pu les présenter comme suffisant, par leur accord avec l'esprit de la science, à justifier l'extension de la croyance déterministe au delà de l'observation positive. Il aurait pu aller plus loin, c'est-à-dire pousser l'induction jusqu'à l'idée d'une loi première, qui ne pourrait sans doute être désignée par le nom d'axiome éternel, mais qui, sans s'imposer à la raison, lui donnerait au moins une satisfaction du genre esthétique. par la belle simplicité qu'elle ferait régner dans la science. Pour affirmer ou nier ce qui ne se peut ni prouver ni réfuter que par l'observation externe ou interne, il n'avait à son service que l'induction; mais l'induction, que lui laissait l'empirisme, lui permettait, semble-t-il, de repousser le libre arbitre comme improbable, de soutenir la probabilité du déterminisme universel, et même celle du monisme mécanique. Prononcer sur le probable et l'improbable, n'était-ce pas assez?

Il ne faut pas oublier que le fondateur de l'école positiviste, Auguste Comte, avait admis cette hypothèse inductive d'une loi première à laquelle se ramèneraient les diverses lois scientifiques. Elle n'avait, à ses yeux, rien de contraire à l'autorité exclusive qu'il attribuait à l'expérience concernant les connaissances réelles. Il y voyait même la perfection vers laquelle tendait la philosophie positive. Et la loi qu'il lui avait paru naturel de supposer première et unique était la gravitation :

« Le système théologique, dit-il dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*, est parvenu à la plus haute perfection dont il soit susceptible, quand il a substitué l'action providentielle d'un être unique au jeu varié des nombreuses divinités indépendantes qui avaient été imaginées primitivement. De même, le dernier terme du système métaphysique

consiste à concevoir, au lieu de différentes entités particulières, une seule grande entité générale, la *nature*, envisagée comme la source unique de tous les phénomènes. Pareillement, la perfection du système positif, vers laquelle il tend sans cesse, quoiqu'il soit très probable qu'il ne doive jamais l'atteindre, serait de pouvoir se représenter tous les phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation, par exemple [1]. »

Et plus loin : « Si l'on pouvait espérer d'y parvenir (à l'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique), ce ne pourrait être, suivant moi, qu'en rattachant tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissions, la loi de la gravitation, qui lie déjà tous les phénomènes astronomiques à une partie de ceux de la physique moderne [2]. »

Ainsi, Auguste Comte pensait que l'unité de loi, de principe explicatif, était l'idéal de la science ; et il s'était demandé si la loi de gravitation pouvait réaliser cet idéal. Mais il avait dû reconnaître que l'explication des phénomènes chimiques et surtout des phénomènes physiologiques par la gravitation présentait des « difficultés insurmontables » ; qu'il fallait donc, à défaut de l'unité scientifique, de l'unité de loi, qui était actuellement et serait peut-être toujours au-dessus de notre portée, se borner à établir l'homogénéité du savoir positif : c'est-à-dire admettre la pluralité, l'irréductibilité et la hiérarchie des lois naturelles, la pluralité, l'irréductibilité et la hiérarchie des sciences fondamentales, toutes soumises à la même méthode d'observation externe, toutes considérées et traitées comme des physiques. « Il n'y a, dit-il à la fin de sa première leçon, d'unité indispensable (pour la formation systématique de la philosophie positive) que l'unité de méthode, laquelle peut et doit évidemment exister, et se trouve déjà établie en majeure partie. Quant à la doctrine, il n'est pas nécessaire qu'elle soit une, il suffit qu'elle soit homogène... Tout en tendant à diminuer, le plus possible, le nombre des lois générales nécessaires à l'explication positive des phénomènes naturels, ce qui est, en effet, le but philosophique de la science, nous regarderons comme téméraire d'aspirer jamais,

1. *Cours de philosophie positive*, 2e édit., t. III. 1re leçon, p. 10.
2. *Ibid.*, t. I, 1re leçon, p. 44.

même pour l'avenir le plus éloigné, à les réduire rigoureusement à une seule [1]. »

On voit que, pour le maître, l'irréductibilité des lois et des sciences était en quelque sorte *accidentelle* et *provisoire*, comme tenant, non à l'essence des choses, mais à la faiblesse de l'esprit humain. Elle devint, pour les disciples, une vérité expérimentale que l'on pouvait tenir pour définitive et au-dessus de laquelle il était déraisonnable de vouloir s'élever ; et l'école positiviste oublia complètement ce monisme étrange de la gravitation, que Saint-Simon avait affirmé avec la foi absolue d'un révélateur, et qu'Auguste Comte avait, un moment, semblé prendre au sérieux [2]. Elle accepta docilement cet arrêt du maître, que, bien que le but philosophique de la science fût de diminuer le plus possible le nombre des lois générales, la complexité des phénomènes croissant de plus en plus, de l'astronomie à la science sociale, ne permettait pas d'aspirer, même pour un avenir éloigné, à l'unité de loi, à la science rigoureusement unifiée, que la philosophie positive devait renoncer à une perfection chimérique, et qu'à sa constitution et à son efficacité suffisait la distinction des cinq sciences fondamentales, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, et des étages qu'elles forment par l'ordre expérimental de dépendance établi entre elles.

Mais, peut-on dire, pourquoi poser ainsi une limite arbitraire à la diminution, à la réduction des lois générales? N'est-ce pas aller, non seulement contre le but philosophique, mais contre le mouvement réel, très certain, de la science? Est-ce que l'effort constant de la science n'est pas d'expliquer les propriétés prétendues irréductibles, c'est-à-dire de les décomposer, de les ramener à quelque fait plus général et plus simple? Est-ce que chacune des conquêtes de la science n'est pas une réduction de propriétés? Si la gravitation ne peut donner à la philosophie positive la perfection qu'elle semblait lui promettre, pourquoi serait-il interdit de chercher cette perfection en une autre hypothèse ?

1. *Cours de philosophie positive*, ibid., p. 45.

2. A ce monisme de la gravitation devait succéder le monisme mécanique, qui est né, au XIXe siècle, des travaux des physiciens sur l'unité des forces et la conservation de la force, et qui comme hypothèse de généralisation matérialiste, en peut être rapproché, car Taine le considère volontiers comme applicable à tous les problèmes concernant un être quelconque, moral ou physique » (Voyez l'*Intelligence*, t. II, p. 449, note).

On a fait remarquer avec raison qu'en déclarant irréductibles les propriétés étudiées dans les sciences fondamentales, en faisant de cette irréductibilité, liée à l'interdiction de toute recherche concernant les causes premières, le caractère par lequel le positivisme se distingue et se sépare de la métaphysique matérialiste, les disciples de Comte notamment Littré, Robinet, etc., reviennent en réalité, par delà Descartes, aux qualités et facultés occultes de la scolastique.

Or si l'irréductibilité des propriétés et des lois naturelles, telle que l'admettent les disciples de Comte, ne s'appuie sur rien et n'est en rien justifiée, si elle n'est affirmée que de parti pris et comme une sorte d'objet de foi, si elle est en contradiction avec l'histoire du progrès scientifique, que devient la doctrine de la contingence, dont elle serait, selon M. Boutroux, le premier fondement? Faut-il s'étonner que Taine n'ait pas tenu compte de ce postulat positiviste, qu'il ait pu, par une simple et naturelle induction, renouveler, en l'approfondissant et l'étendant, le monisme mécanique de Descartes, et conclure de ce monisme mécanique à la nécessité universelle [1]?

VII

Le pur empirisme ne peut fournir une véritable démonstration ni du système de la nécessité, ni de celui de la liberté. On ne peut tirer en faveur, soit de l'un, soit de l'autre, que des inductions dont la force varie selon la nature des esprits auxquels elles se présentent, et dépend, en une sérieuse mesure, du rôle plus ou moins grand que joue dans ces esprits cette source de préjugés à laquelle M. Ribot a consacré un de ses ouvrages les plus intéressants, la logique affective.

Mais le pur empirisme ou sensationnisme classique se fonde sur une notion superficielle et incomplète, par suite inexacte et fausse, de l'expérience. Il en invoque le témoignage sans l'analyser. Il ne considère que l'un des éléments qui la constituent, celui qui est le plus apparent, qui saute pour ainsi

1. Il est clair que, si le mouvement est le fond de tout, le phénomène premier, j'allais dire le phénomène-substance, tandis que la pensée est le phénomène secondaire, subordonné, l'épiphénomène, — et telle était l'idée que se faisait Taine du rapport du mouvement et de la pensée, — la nécessité résultant du monisme mécanique doit s'étendre du monde physique au monde intellectuel et moral.

dire aux yeux et que saisit spontanément et tout d'abord l'esprit. Il en réduit tout le contenu aux phénomènes particuliers de sensation, toutes les idées générales, quelles qu'elles soient, lui paraissant nées postérieurement de ces phénomènes et secondairement formées. Cette vieille erreur, toujours renouvelée, qui en engendre beaucoup d'autres, est encore très généralement répandue, quoique l'objet de la Critique de Kant ait été précisément de la détruire, en montrant ce que l'expérience renferme d'apriorisme. Elle explique l'espèce d'opposition que la psychologie de l'école spiritualiste de Cousin, aussi superficielle que celle des empiristes, a mise entre l'Expérience, qui donne le particulier et le contingent, et la Raison, révélatrice de l'universel et du nécessaire.

La vérité est que l'expérience ne consiste pas uniquement en sensations ou idées-images. Elle se compose de deux éléments : outre les sensations ou idées-images, elle renferme des idées de rapports, notions fondamentales ou catégories, qui ordonnent les idées-images, avec lesquelles elles sont implicitement données, auxquelles elles sont inséparablement unies. Les idées de rapports ou catégories sont aprioriques, ce qui veut dire qu'elles ne naissent pas de la sensation, qu'elles n'en résultent pas, qu'elles ne s'y réduisent pas, qu'elles ne dépendent pas de sa nature spécifique, mais qu'elles s'appliquent aux données sensibles et, en s'y appliquant, constituent la connaissance expérimentale. Les idées-images sont l'élément sensible, matériel, particulier de l'expérience ; les idées aprioriques ou de rapports en sont l'élément rationnel, formel, universel. Ces deux éléments entrent, aussi bien l'un que l'autre, dans nos jugements ordinaires d'expérience externe ou interne, dans l'affirmation de vérités que nous tenons pour expérimentales.

En résumé, ce n'est pas d'une généralisation inductive que les idées aprioriques ou catégories tirent le caractère d'universalité et de nécessité qu'elles présentent. Jamais on ne pourrait leur reconnaître ce caractère, si elles ne l'avaient déjà dans l'expérience même. Et s'y elles n'y préexistaient pas, l'abstraction, n'opérant que sur des phénomènes psychiques particuliers, sensations, sentiments, images de sensations ou de sentiments, ne pourrait donner ce caractère d'universalité et de nécessité à aucune proposition.

On ne saurait donc opposer au rationalisme criticiste l'hy-

pothèse d'une contradiction possible entre ce que l'expérience nous apprend des lois de la nature et ce que la raison nous en révèle en vertu de ses propres lois. Cette hypothèse ne peut avoir aucun sens pour qui n'admet ni la fausse théorie de l'expérience, soutenue par l'école sensationiste de Condillac et d'Helvétius, ni la fausse théorie de la raison soutenue par l'école spiritualiste de Cousin. La matière à laquelle s'appliquent les lois de l'esprit ne peut pas ne pas être conforme à ces lois, parce que ce sont ces lois mêmes, ces lois seules qui lui donnent sa forme. Les choses n'ont pas de lois propres qui existeraient en dehors et indépendamment des lois de l'esprit, avec lesquelles s'accorderaient ou ne s'accorderaient pas les lois de l'esprit. Il n'y a donc pas lieu d'examiner si les lois de l'esprit ne peuvent pas être démenties. Les lois de l'esprit ne sont pas des inductions que vérifie ou ne vérifie pas l'observation de la nature : hors des lois de l'esprit, sans les lois de l'esprit, il n'y a pas d'observation de la nature, pas de lois de la nature, pas de nature.

Les idées aprioriques ou catégories coexistent dans l'esprit avec les phénomènes psychiques particuliers. Comme l'esprit, qu'elles constituent, dont elles déterminent l'activité, elles sont antérieures à ces phénomènes, et dans le même sens que l'esprit, c'est-à-dire antérieures en puissance, car c'est à l'occasion de ces phénomènes que se manifeste leur rôle. Elles s'y joignent pour former la donnée expérimentale. Elles s'y opposent par leurs caractères, car elles sont l'élément constant de la donnée expérimentale, dont chacun de ces phénomènes successifs, chaque impression sensible est l'élément variable. Encore une fois, — c'est là un point sur lequel je ne saurais trop insister, — l'opposition que voient empiristes et spiritualistes classiques entre l'expérience et l'apriorisme rationnel, n'existe en réalité qu'entre l'élément apriorique et l'élément sensible de l'expérience. Et rien n'est plus aisé à comprendre que cette opposition. Si les catégories dépassent et dominent les phénomènes psychiques particuliers, c'est qu'elles s'appliquent et s'imposent, non seulement aux donnés réels et actuels, mais encore à tous les donnés possibles, indéfiniment. Ce sont des espèces de cadres où l'esprit reçoit et où doivent entrer tous ces possibles, à mesure qu'ils se réalisent. Ainsi, la catégorie de qualité [1] est un cadre où sont reçus toutes les

1. Le mot *qualité* semble désigner la sensation ou idée-image, consi-

différences et ressemblances, toutes les espèces et tous les genres possibles. Celle de nombre en est un pour toutes les collections que peut fournir l'expérience externe et interne; celle d'espace, pour tout ce qui se peut imaginer de situable; celle de temps, pour tous les coexistants et tous les successifs qui se peuvent concevoir; celles de causalité, de finalité et de personnalité, pour toutes les connexions et dépendances possibles entre phénomènes, qui sont désignées et spécifiées par ces trois mots.

Les idées aprioriques ou catégories remplissent dans la pensée un autre office, qui ne semble guère mieux compris que leur rôle dans les jugements d'expérience. Elles sont nécessaires à la fécondité des axiomes logiques. Cette nécessité est méconnue de ceux qui, comme Taine, croient pouvoir, au moyen de l'abstraction, la remplacer par l'évidence de l'apriorisme analytique. Mais on ne peut la contester, si l'on veut faire attention que l'apriorisme analytique repose, en fin de compte, sur les trois catégories de qualité (ressemblance et différence), de nombre (unité et pluralité) et de temps (coexistence et succession), c'est-à-dire sur l'apriorisme synthétique; que, sans ces trois catégories, aucune application des principes de la logique formelle ne serait possible; que, si l'apriorisme synthétique est tenu pour douteux, le doute peut atteindre en même temps et du même droit l'apriorisme analytique; que le pur empirisme est allé, chez Stuart Mill, jusqu'à ce doute paradoxal[1]; qu'ainsi l'étude des catégories doit être une introduction à la logique formelle et ne peut en être séparée[2].

dérée en général, plutôt qu'une espèce entre les idées de rapports. C'est, à parler exactement, en l'idée de ressemblance et de différence que consiste la catégorie à laquelle on donne à l'ordinaire et à laquelle on peut conserver sans inconvénient le nom de *qualité*.

1. On sait que Stuart Mill niait toute nécessité logique, prétendant ne savoir que par l'expérience que 2 et 2 font 4.

2. C'est ce dont Renouvier s'est très bien rendu compte. Il montre sans peine que la logique formelle reçoit de la catégorie de *qualité* les notions sur lesquelles elle opère; que les propositions auxquelles elle applique ses principes sont *universelles* ou *particulières*, c'est-à-dire se distinguent par ce que l'on a apppelé leur *quantité*; que l'application du principe de contradiction suppose la catégorie du *temps*, attendu que la simultanéité ou absence de succession est une condition nécessaire pour qu'il y ait contradiction à ce qu'une chose soit et ne soit pas.

VIII

Nous voilà, semble-t-il, fort loin de la doctrine de la contingence et de la liberté. Une théorie de la connaissance qui admet le caractère apriorique, universel et nécessaire des catégories, n'est-elle pas opposée à cette doctrine aussi bien que l'apriorisme analytique, et plus sûrement que les inductions du pur empirisme ?

C'est bien à cette conclusion qu'aboutit, en réalité, le criticisme kantiste. Il soumet au déterminisme tous les phénomènes que, d'après notre constitution mentale, nous pouvons connaître ; si bien que la liberté, exclue du monde où nous vivons et agissons et renvoyée à l'inconnaissable et inconcevable noumène, a, comme le dit spirituellement M. Boutroux, « le sort du poète que Platon couronnait de fleurs, mais qu'il bannissait de sa république ». C'est dans le criticisme kantiste que Taine aurait pu trouver, — beaucoup mieux que dans ses propres analyses, — le moyen d'établir l'infinité nécessaire de l'espace et du monde, l'infinité nécessaire du temps et de la chaîne des causes et des effets. Il s'agissait simplement de prendre parti contre les thèses et pour les antithèses de la première et de la troisième antinomies kantiennes, en montrant s'il se pouvait, que les thèses doivent être rejetées et que les antithèses, fondées sur l'apriorisme synthétique, peuvent seules être admises comme vraiment prouvées.

C'est ce qu'a soutenu Schopenhauer dans les termes suivants, qu'il me paraît intéressant de rappeler ici :

« Si l'on admet comme valable la preuve de la thèse dans la première antinomie, elle prouverait trop, car elle s'appliquerait aussi bien au temps lui-même qu'au changement dans le temps, et elle prouverait par conséquent que le temps lui-même doit avoir eu un commencement, ce qui est absurde... Mais la thèse n'oppose rien à cet argument vraiment probant de l'antithèse, savoir que les changements dans le monde supposent avec une absolue nécessité une série *rétrograde* infinie de changements. Nous pouvons penser que la série causale puisse finir un jour par un arrêt absolu ; mais nous ne pouvons nous représenter la possibilité d'un commencement absolu...

« Sur le second point (l'infinité de l'univers dans l'espace),

l'antithèse ne donne pas de preuve aussi satisfaisante que sur le premier, parce que la loi de causalité ne fournit de déterminations nécessaires qu'à l'égard du temps, et non à l'égard de l'espace : elle nous donne bien, il est vrai, la certitude *a priori* qu'aucun temps *rempli* n'a jamais pu être contigu à un temps antérieur *vide* ; mais elle ne nous explique pas *a priori* qu'un espace occupé ne puisse pas confiner à un espace vide. En ce sens, il n'y a donc sur ce point aucune assurance *a priori*. Mais la difficulté de se représenter l'univers comme limité dans l'espace consiste en ce que l'espace lui-même est nécessairement infini, et que par conséquent un univers fini et limité dans l'espace, quelque grand que soit cet univers, devient une quantité infiniment petite : une pareille disproportion répugne invinciblement à l'imagination, à qui il ne reste plus alors à choisir qu'entre un univers infiniment grand et un univers infiniment petit. C'est ce que les anciens philosophes avaient déjà compris... Dans l'hypothèse d'un univers limité dans l'espace, il se présente en outre une question qui reste sans réponse : c'est celle de savoir par quelle prérogative une portion de l'espace se serait remplie, tandis que l'autre portion infinie serait restée vide...

« L'hypothèse d'une série finie de causes et d'effets (thèse de la troisième antinomie), et, par suite, d'un premier commencement, n'apparaît nulle part comme nécessaire, pas plus que la présence du moment présent ne présuppose le commencement du temps lui-même : c'est l'indolence de la raison dans ses spéculations qui introduit cette hypothèse. Ainsi donc, il est subreptice et faux de prétendre que l'hypothèse d'une cause première découle de l'admission d'une cause comme raison suffisante... Dans son observation sur cette thèse, Kant ne rougit pas de donner, comme exemple de commencement absolu, l'action d'un homme qui se lève de dessus sa chaise, comme s'il n'était pas tout aussi impossible à cet homme de se lever sans un motif qu'à une boule de rouler sans une cause. Quant à l'argumentation de l'antithèse, elle est irréprochable, comme celle des précédentes[1]. »

D'après ces remarques critiques de Schopenhauer sur les antinomies, Kant encourt le reproche d'avoir, par la prétention d'appuyer thèses et antithèses sur des arguments d'égale valeur,

1. *Critique de la philosophie kantienne*, trad. par J. A. Cantacuzène, p. 138 et suiv.

pris une position qui ne se pouvait défendre et qui devait être abandonnée. Ce reproche est certainement fondé. Les antinomies sont des dilemmes : entre les thèses et les antithèses, l'option est imposée par la logique. A la base, soit des thèses, soit des antithèses, a dû se glisser quelque vice de raisonnement qu'il faut s'appliquer à découvrir. Là est le souverain problème que les antinomies posaient aux successeurs de Kant.

Les philosophes qui, comme Schopenhauer, croient saisir le vice de raisonnement dans les thèses, et qui tiennent les antithèses pour réellement démontrées, doivent conclure à la doctrine de la nécessité. Pour eux, cette conclusion sort logiquement de l'étude des catégories d'espace, de temps et de causalité. Mais ces trois catégories ne sont pas les seules idées apriori ques, les seules lois de l'esprit ; elles ne constituent pas toute la raison ; elles ne forment donc qu'un objet partiel de la critique.

J'ose même dire que, par les rapports qui les lient, elles doivent être considérées comme les éléments superficiels de la pensée, ceux qui, par suite, attirent, dominent et absorbent l'attention, l'empêchent de voir et de mesurer l'importance des autres, si bien qu'ils paraissent se les subordonner entièrement. Sous la catégorie d'espace, et sous la forme sensible que l'espace donne aux catégories de temps et de causalité [1], l'analyse en distingue et en montre deux autres, indépendantes, générales, essentielles, les plus générales et les plus essentielles de toutes : le nombre et la personnalité ou individualité consciente ; la première, aisément et sans peine ; la seconde, en surmontant des difficultés qui viennent de l'idée d'étendue et du sens commun [2]. Si la doctrine de la nécessité

1. La catégorie de l'espace exerce une sorte de domination sur les autres catégories, sur notre constitution intellectuelle tout entière. Elle donne sa forme et son caractère d'intuition à la catégorie du temps, que nous nous représentons comme un mouvement rectiligne continu, et à celle de causalité, dont notre imagination fait une chaîne continue, aux anneaux inséparablement liés (Voyez sur ce point l'*Année philosophique* de 1890, p. 145-152, et l'*Année philosophique* de 1904, p. 93-101).

2. On pourrait dire que la catégorie de personnalité est la première de toutes ; car elle n'est autre, en réalité, que celle qui était autrefois désignée par les mots d'*être* ou de *substance* (οὐσία). Elle seule donne un sens à ces mots. Elle remplace les deux substances pensante et étendue de Descartes, la critique idéaliste transformant la seconde, par une induction légitime et nécessaire, malgré la résistance du sens commun, en une multitude de *monades*, c'est-à-dire de consciences élémentaires. (Voyez l'*Année philosophique* de 1905, p. 124-129.)

paraît sortir logiquement de l'étude des catégories d'espace, de temps et de causalité, l'examen des catégories de nombre et de personnalité va peut-être nous conduire tout droit à la doctrine contingentiste et libertiste, à laquelle l'apriorisme synthétique de Kant semblait, à première vue, plus opposé que le pur empirisme de Stuart Mill.

C'est à la catégorie de nombre, remarquons-le d'abord, que les preuves des thèses, telles qu'elles sont données par Kant, doivent toute leur force. Et c'est sur l'idée d'infini numérique ou quantitatif que s'appuient les antithèses. Mais si l'idée de nombre prouve réellement les thèses, elle condamne logiquement les antithèses. Et l'idée d'infini ne peut démontrer les antithèses sans réfuter, par cela même, les thèses. On peut s'étonner que Kant n'ait pas vu la nécessité logique d'opter entre les deux démonstrations contradictoires, par suite, de comparer les deux idées fondamentales sur lesquelles elles reposaient, et d'examiner de près la valeur et la portée véritable de l'application qui en était faite. Il est probable que le préjugé infinitiste, auquel il restait asservi, affaiblissait en son esprit, sans qu'il s'en rendît bien compte, les arguments invoqués en faveur des thèses et fortifiait, au contraire, ceux qui venaient à l'appui des antithèses ; ce qui établissait entre les deux espèces d'arguments une sorte d'équilibre et lui permettait de maintenir les antinomies avec les conséquences qu'il en tirait en métaphysique et en morale.

Ce qui est probable chez Kant est certain chez Schopenhauer. De là le mépris avec lequel ce dernier écarte de ce qui lui paraît le vrai chemin de la philosophie le finitisme qui caractérise les thèses. Il est facile de voir que ce mépris est très mal justifié.

Le mot *infini* a reçu deux sens très différents qui ont été quelquefois confondus : de là une équivoque contre laquelle il faut se mettre en garde. On peut entendre par ce mot une grandeur ou quantité réelle et donnée, supposée telle qu'elle n'est pas susceptible d'augmentation. C'est ce qu'on appelle *infini en acte*. Il peut aussi exprimer l'accroissement possible, toujours possible, donc sans limites, par l'addition successive d'unités, d'une grandeur ou quantité quelconque. C'est ce qu'on nomme *infini en puissance* ou *potentiel* et, le plus souvent, *indéfini*. Appliquée au réel, au donné, à des objets qui existent actuellement, à des événements qui se sont produits dans le passé, l'idée de nombre est celle de nombre concret, déterminé,

spécifié ou spécifiable. L'idée d'infini en puissance est celle de nombres abstraits, formant une suite sans fin, applicables aux possibles quelconques. L'idée d'infini en acte renferme une contradiction : elle doit, par définition, s'appliquer à une grandeur ou quantité réelle et donnée, mais elle ne peut s'y appliquer, parce qu'une grandeur ou quantité réelle et donnée ne peut pas ne pas être susceptible d'augmentation. L'infini en acte est la négation du fini et de l'indéfini ; c'est à la fois l'affirmation et la négation du nombre, donc un mot vide de sens.

Examinons maintenant ce que valent les remarques critiques de Schopenhauer citées plus haut.

Selon Schopenhauer, la thèse de la première antinomie doit s'appliquer au temps comme aux changements dans le temps, le cours des événements dans le temps étant coextensif au temps lui-même. Il en faudrait conclure que le temps lui-même a commencé ; ce qui, dit-il, est absurde. — Je réponds qu'il n'y a rien d'absurde à dire que le temps, succession *réelle* de phénomènes *réels*, a commencé, tant s'en faut qu'au contraire il serait absurde de nier la nécessité logique de ce commencement. Ce qu'on ne pourrait dire sans absurdité, c'est que le temps vide qui précède cette succession a commencé, attendu que ce temps vide n'est qu'une série purement *possible* de rapports purement *possibles* de succession, et que rien ne limite, pour l'imagination, cette série dans le passé.

Schopenhauer tient que le commencement absolu d'une succession de phénomènes n'est point pensable, mais il admet que la fin d'une telle succession par un arrêt absolu peut se concevoir. — Je réponds qu'une série d'événements passés ne peut pas ne pas avoir un premier terme, parce que des événements passés sont des unités données, et que des unités données forment nécessairement un nombre déterminé. La nécessité de ce premier terme, — qui devient dans la thèse de la troisième antinomie le premier anneau de la chaîne des causes et des effets, — la nécessité d'un commencement et d'une première cause des phénomènes qui se sont succédé s'impose logiquement à la pensée. La difficulté qu'elle éprouve à poser cette limite et à s'y arrêter vient du grand rôle que le principe de causalité joue dans la constitution et l'activité de notre esprit. J'ajoute que, s'il est possible de concevoir la fin de la succession des phénomènes par un arrêt absolu, comme

le veut Schopenhauer, il est plus naturel de supposer la série prolongée à l'infini, c'est-à-dire de ne pas borner l'action du principe de causalité. La loi du nombre ne nous oblige pas de poser une limite du côté de l'avenir, car les phénomènes futurs ne sont pas donnés, et donc ne sauraient former un nombre, un tout. L'infini *a parte ante* n'est pas assimilable à l'infini *a parte post*. Pourquoi ? Parce que le premier est l'infini en acte, et que le second est l'infini en puissance, l'indéfini. « Notre principe (le principe du nombre, du fini), dit très bien Renouvier, nous oblige à remplacer par une opposition radicale les solutions concordantes et symétriques que les doctrines de l'infini donnent au problème des éternités dites *a parte ante* et *a parte post*... L'éternité proprement dite, qui n'est que l'infini actuel porté dans le temps, est contradictoire sn soi. A la place de cette éternité nous avons, dans le passé, la limitation certaine des phénomènes, dans l'avenir leur indéfinité possible [1]. »

Schopenhauer veut que l'univers soit coextensif à l'espace, comme le cours des événements est coextensif au temps, donc que l'infinité de l'espace implique celle de l'univers, de même que l'infinité du temps *a parte ante* suppose des événements passés en nombre infini et une série rétrograde infinie de

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II, p. 377. — L'éternité *a parte ante* des phénomènes est certainement contradictoire. La catégorie du nombre nous oblige à reconnaître à la série des phénomènes un commencement, une cause première, première, c'est-à-dire sans cause. Nous oblige-t-elle à admettre le commencement universel et absolu, le commencement même de Dieu ? Je l'ai pensé longtemps, comme Renouvier. Je tiens aujourd'hui que l'impossibilité du nombre infini actuel ne renferme pas cette conséquence. Il me paraît que la nécessité du premier commencement ne s'applique pas à la première cause, si la première cause ne peut être qu'une Conscience, ce qui, à mes yeux, est évident, et si cette Conscience suprême a pu, ce que rien n'empêche de supposer, exister, avant la série des phénomènes, — avant la création du monde, — immuablement identique à elle-même, c'est-à-dire sans succession de pensées. Si le finitisme semble opposé logiquement à l'éternité de Dieu, c'est que notre sensibilité et notre imagination transportent au temps la continuité de l'espace, et que la durée de Dieu, antérieure à la création, est *imaginée* comme une étendue linéaire, actuellement divisée à l'infini, et, par suite, assimilée, malgré l'immuable identité de son contenu, à une succession de changements. Cette erreur s'explique par les rapports de l'espace et du temps. On ne peut la rectifier qu'en se rendant compte de la différence profonde qui existe entre ces deux catégories, différence sur laquelle j'ai depuis longtemps appelé l'attention, et que Renouvier a méconnue. (Voyez l'*Année philosophique* de 1904, p. 92 et suiv. et l'*Année philosophique* de 1905, p. 113 et suiv.). Cette différence du temps et de l'espace conduit à en faire une, non moins essentielle, entre ces deux attributs classiques de Dieu, l'éternité et l'immensité.

causes et d'effets. Il accorde toutefois que l'imagination répugne moins au vide d'espace qu'au vide de temps ; mais il lui paraît impossible qu'elle admette un univers fini et limité, qui, comparé à l'espace, deviendrait une quantité infiniment petite, et qu'elle s'accommode de l'inexplicable privilège en vertu duquel une portion minime de l'espace se serait remplie, tandis que l'autre portion, qui est infinie, serait restée vide. — Je réponds que ces objections au finitisme ont été faites dans l'antiquité par des philosophes qui ne mettaient pas en doute le réalisme spatial du sens commun ; que les progrès successifs de l'idéalisme dans la philosophie moderne ne permettent pas aujourd'hui de les prendre au sérieux [1] ; que la continuité de l'espace, de même que celle du temps, dérive et dépend de la constitution de notre sensibilité et de notre imagination et n'a aucune réalité objective ; que la continuité de l'espace est la forme donnée par la sensibilité et l'imagination aux coexistants *possibles*, de même que la continuité du temps est la forme donnée aux successifs *possibles ;* que rien ne limitant le nombre de purs possibles, l'espace et le temps sont nécessairement infinis au sens de l'infini en puissance, tandis que l'univers est nécessairement fini, précisément parce qu'il se compose d'unités réelles, et que les événements passés forment nécessairement un nombre déterminé, fini, parce que ce sont des unités données.

IX

Je ne saurais trop insister sur le rapport logique qui existe entre le réalisme et l'infinitisme, entre l'idéalisme et le finitisme. La réalité de l'espace infini, dont Descartes ne doutait pas, malgré la réserve de son langage, et qui était, dans sa pensée, la réalité du monde infini, entraînait, pour lui, la réa-

1. Schopenhauer n'a pas vu que les thèses finitistes et contingentistes des antinomies kantiennes sont parfaitement conformes et conséquentes à l'idéalisme de l'esthétique transcendental, tandis que les antithèses n'en tiennent aucun compte, sont d'un esprit tout différent, d'un esprit réaliste, spinoziste. Par l'équilibre apparent qu'elles établissent entre thèses et antithèses, les antinomies faisaient du criticisme de Kant un profond scepticisme métaphysique et moral, où la pensée philosophique ne pouvait s'arrêter. De là les systèmes dogmatiques de ses successeurs allemands. De là le néo-criticisme français, qui, tel que je l'entends, est un dogmatisme idéaliste, finitiste et contingentiste.

lité des nombres et de leur suite infinie. Je dis que l'impossibilité du nombre infini implique l'idéalité nécessaire des nombres et de leur suite sans fin ; par suite, l'idéalité nécessaire de l'espace sans bornes ; par suite, la nécessité d'un monde réel fini et distinct de l'espace. Tous les infinis mathématiques doivent être assimilés les uns aux autres dans le raisonnement, parce qu'ils sont tous, comme l'a montré Pascal, de même nature. On est donc fondé à conclure de l'un à l'autre, de l'infini de nombre à celui d'espace, ou de l'infini d'espace à celui de nombre. Si tous les infinis mathématiques sont de même nature, ils sont tous, ou réels et actuels, ou idéaux et potentiels. L'infini d'espace est réel et actuel, disent Descartes et Spinoza ; donc, l'infini de nombre l'est également. L'infini de nombre, dis-je, est idéal et potentiel, parce qu'il est logiquement impossible qu'il soit réel et actuel ; donc, l'infini d'espace, malgré l'apparence, doit être également idéal et potentiel.

Mais, a-t-on dit, c'est nous qui formons les nombres, qui les augmentons successivement, indéfiniment d'unités nouvelles ; ce n'est pas nous qui ajoutons espaces à espaces ; cette addition, nous la trouvons toute faite, nous la constatons ; elle n'est pas notre œuvre, comme l'est celle des nombres. Nous trouvons, nous constatons au delà de tout espace un nouvel espace. Or, dire que cette addition indéfinie d'espaces est toute faite hors de nous, n'est-ce pas dire que l'Espace qui en présente à notre esprit la somme préexistante est un infini actuel ?

Cette différence, répondrai-je, ne se fonde que sur une apparence facile à expliquer. Oui, nous découvrons un espace au bout d'un autre espace, puis un autre encore, et nous ne pouvons pas ne pas croire que nous en découvririons toujours de nouveaux. Mais nous ne découvrons là que ce que nous portons en nous-mêmes. Nous ne faisons qu'extérioriser, d'après la loi de notre sensibilité, notre conception des rapports de position possibles. Nous trouvons partout l'espace parce que nous portons partout avec nous cette conception qui toujours et partout nous le donne, qui ne peut pas ne pas nous le donner.

Cette conception de juxtaposés possibles a ses caractères particuliers par lesquels elle diffère de la conception de successifs possibles. Des juxtaposés possibles sont nécessairement conçus comme coexistant les uns avec les autres, et tous avec nous, d'une manière permanente ; cette coexistence nous les

rend actuels et présents, quoiqu'ils ne soient que possibles ; de là l'apparence objective que prend l'espace et notre tendance naturelle à en faire une réalité extérieure semblable aux objets qu'il peut renfermer et qu'il remplace en quelque sorte pour notre imagination.

Des juxtaposés possibles ne forment pas un nombre déterminé ; c'est une suite sans fin ; car nous pouvons toujours en ajouter de nouveaux à ceux que nous avons conçus ; l'espace qui nous les figure est donc un infini potentiel, absolument comme l'infini de nombre. Mais ils se présentent à notre imagination comme actuels, comme actuellement réunis ; d'où vient que cet infini, qui n'est et ne peut être logiquement et psychologiquement que potentiel, nous semble réalisé.

On voit comment l'apriorisme kantiste, l'apriorisme synthétique des catégories, loin d'exclure la doctrine de la contingence, l'impose à notre esprit. Il nous l'impose par la distinction que la catégorie de nombre nous contraint de faire entre l'espace et le monde, entre le temps abstrait et vide, spatialisé en quelque sorte par l'imagination, et la succession des phénomènes. L'espace, qui n'a pas de réalité objective, est infini, mais d'une infinité potentielle. Le monde, qui est réel, est limité, fini, précisément parce qu'il est réel ; le nombre des êtres dont il compose est déterminé et n'a rien de nécessaire. Le temps est infini en puissance, comme l'espace, et n'a pas plus de réalité que l'espace. La succession des phénomènes est réelle ; elle est limitée dans le passé, parce qu'elle est réelle ; elle a donc commencé, et ce commencement n'est pas plus nécessaire que le nombre des êtres dont se compose le monde. Contingence d'origine et contingence de grandeur et de composition : double contingence résultant du finitisme, auquel ne s'oppose nullement, si on l'a bien comprise, l'infinité que l'on peut et que l'on doit accorder à l'espace et au temps.

Il faut affirmer cette double contingence, parce qu'il y a démonstration ; et on peut l'affirmer sans avoir besoin d'invoquer les paradoxes du pur empirisme sur la possibilité d'une fin de l'espace et sur la possibilité de régions du firmament où aucun rapport causal ne lierait les phénomènes. Il est d'ailleurs vraiment heureux que la doctrine de la contingence n'ait pas besoin de s'appuyer sur ces paradoxes, car ils sont si violents que la raison ne peut guère y voir que d'absurdes hypothèses. Si l'on admet, comme le sens commun, la réalité de l'espace, — et c'est le point de vue de l'empirisme, — il est

impossible de lui supposer des bornes, de lui refuser l'infinité actuelle. Le premier paradoxe de Stuart Mill ne résiste pas aux vers de Lucrèce sur « l'obstacle extérieur que présenterait l'extrémité de l'espace à une flèche lancée avec force, et qui lui fermerait le passage[1] ». Mais si l'espace réalise l'infinité actuelle, pourquoi n'accorderait-on pas la même infinité au monde ? Et si l'on ne conteste pas plus l'infinité actuelle du monde que celle de l'espace, n'est-on pas conduit très naturellement à la doctrine de l'universelle nécessité ? Quant au second paradoxe, il ne satisfait pas mieux la raison que le premier. Je n'en dirai ici qu'un mot : en supprimant au cœur des réalités phénoménales toute loi et tout lien, il me paraît les dissoudre et les rendre inintelligibles.

Ce n'est pas seulement parce qu'elle condamne les antithèses des antinomies kantiennes que la catégorie du nombre nous impose la doctrine de la contingence ; c'est, en outre, parce qu'elle apporte une force décisive à la critique de l'étendue corporelle et spatiale et, par suite, une induction sur laquelle se fonde l'extension de la catégorie de personnalité à tous les êtres, quels qu'ils soient, c'est-à-dire l'idéalisme monadiste. La catégorie de personnalité vient, à son tour, fortifier les arguments fournis par la catégorie de nombre. Elle ajoute d'autres contingences à celles dont j'ai parlé plus haut : contingence du degré de conscience de chaque monade ; contingence des rapports qui existent entre les monades ; contingence des lois de la sensibilité dans les monades supérieures ; contingence de la catégorie d'espace, qui est la forme apriorique de la sensibilité et d'où vient cette qualité appelée avec raison *imaginaire* par Leibniz, l'étendue. Ces diverses contingences de même que celle du commencement du monde et celle du nombre fini des monades dont le monde est formé, ne peuvent être méconnues que par un matérialisme superficiel et rétrograde.

Je ne puis voir qu'une explication possible de ces multiples contingences : la liberté, liberté du Créateur, liberté des créatures, de toutes les créatures. Je dis, moi aussi : de toutes les créatures ; car l'idéalisme monadiste, qui ne connaît dans le monde que des sujets conscients, des esprits, peut très bien et doit, il me semble, au degré de conscience qu'il attribue à tous

1. *De natura rerum*, liv. III, vers 967 et suiv.

les êtres, même aux plus inférieurs, joindre et lier un degré d'activité spontanée. Je n'ai aucune difficulté à concevoir que tous les êtres aient été en un sens, sous ce double rapport, créés à l'image de Dieu.

J'arrive ainsi, par une théorie de psychologie et de logique générale très différente de celle de M. Boutroux, à des conclusions théistes et libertistes qui ressemblent fort aux siennes. Je n'aurais guère de réserves à faire que sur un point, qui n'est pas, il est vrai, sans importance. Je crois volontiers que l'habitude, suite et résultat de l'acte libre, a son rôle en tous les êtres, un rôle plus ou moins important, comme facteur du déterminisme naturel. Mais je ne puis admettre que toute nature se réduise à l'habitude et procède de la liberté. N'y a-t-il pas là, d'ailleurs, une véritable contradiction ? Est-ce que la liberté et l'habitude ne supposent pas une individualité consciente où elles se manifestent et dont elles sont les attributs, donc une nature en vertu de laquelle elles existent, une loi naturelle suivant laquelle la première produit la seconde, suivant laquelle la seconde exerce son action dans des limites déterminées ? Chacun des êtres dont se compose le monde a reçu de la libre volonté créatrice sa nature, avec le pouvoir de la modifier en une mesure préétablie, par la liberté et l'habitude ; mais cette nature préexistait nécessairement à l'habitude, qui ne peut être et n'est, comme on le dit, qu'une *seconde nature*. Dieu aussi avait sa nature et le pouvoir de la modifier ; et il a usé de ce pouvoir, il a produit en lui-même un changement, en sortant de son immuable éternité pour se faire temporel et créer le monde ; en ce sens relatif, il est *causa sui* ; mais on ne peut dire qu'il le soit au sens absolu, que sa nature soit entièrement le produit de sa liberté.

X

En passant de la thèse de M. Boutroux à son cours sur l'*Idée de la loi naturelle*, on peut voir qu'en ce dernier livre, l'éminent professeur a pris, au sujet des lois mathématiques et mécaniques, une position intermédiaire entre l'apriorisme de Kant et l'empirisme de Stuart Mill ; en quoi il paraît avoir modifié sérieusement ses premières vues. S'il continue de rejeter les jugements synthétiques *a priori*, il conteste maintenant, — ce qu'il admettait dans sa thèse, — que les principes

mathématiques et mécaniques dérivent de l'expérience et de l'induction. C'est, à mes yeux, un progrès très intéressant de sa pensée.

« Quelle est, dit-il, l'origine des lois mathématiques ? Si elles étaient connues entièrement *a priori*, elles présenteraient une parfaite intelligibilité. Or, elles impliquent des éléments impénétrables à la pensée. On est forcé de les admettre; on ne peut pas dire qu'on les voie clairement découler de la nature fondamentale de l'intelligence. Elles ne peuvent non plus être rapportées à la connaissance *a posteriori*, car elles ne portent que sur des limites. Or, une limite ne peut être saisie empiriquement, puisque c'est le terme purement idéal vers lequel tend une quantité qui est supposée croître ou décroître indéfiniment. Les lois mathématiques supposent une élaboration très complexe. Elles ne sont connues exclusivement ni *a priori* ni *a posteriori*; elles supposent une création de l'esprit; et cette création n'est pas arbitraire, mais a lieu grâce aux ressources de l'esprit, à propos et en vue de l'expérience. Tantôt l'esprit part d'intuitions qu'il crée librement; tantôt, procédant par élimination, il recueille les axiomes qui lui ont paru les plus propres à engendrer un développement fécond et exempt de contradictions. Les mathématiques sont ainsi une adaptation volontaire et intelligente de la pensée aux choses ; elles représentent les formes qui permettent de surmonter la diversité qualitative, les moules dans lesquels la réalité devra entrer pour devenir aussi intelligible que possible[1]. »

On remarquera cette objection à l'origine apriorique des principes mathématiques : ils ne sont pas connus *a priori*, parce qu'ils ne présentent pas une parfaite intelligibilité, parce qu'on ne les voit pas clairement découler de la nature de l'intelligence. Cela veut dire que M. Boutroux n'admet de jugements *a priori* que des jugements analytiques, ne voit d'intelligibilité parfaite que dans l'identité. Ne déclare-t-il pas expressément, un peu plus loin, qu'il n'y a qu'un seul principe « certainement connu *a priori*[2] », donc parfaitement intelligible, à savoir A *est* A ? Il est vrai que de la connaissance *a priori*, ainsi comprise et bornée, on ne peut tirer les lois mathématiques, car ces lois ne peuvent se réduire au

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 29.

principe d'identité. « Si toutes les propositions qu'elle énonce, dit très bien M. H. Poincaré, peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle, comment la mathématique ne se réduit-elle pas à une immense tautologie ? Le syllogisme ne peut rien nous apprendre d'essentiellement nouveau et, si tout devait sortir du principe d'identité, tout devrait aussi pouvoir s'y ramener. Admettra-t-on donc que les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne soient ques des manières détournées de dire que A est A[1] ? »

S'il n'y a, dirai-je, d'autre apriorisme que celui du principe d'identité, il n'y a pas à parler de connaissance *a priori*. Les lois qu'on appelle logiques ne peuvent, à vrai dire, donner, par elles-mêmes, aucune connaissance de ce genre. Elles supposent des prémisses, c'est-à-dire des connaissances acquises soit *a posteriori*, soit par un apriorisme différent de celui qui les caractérise. Sans ces connaissances auxquelles elles s'appliquent pour en dégager le contenu, leur parfaite intelligibilité serait absolument stérile.

Passant aux lois mécaniques, M. Boutroux soutient qu'elles ne sont pas une suite analytique des vérités mathématiques, attendu qu'il s'y trouve un élément extra-mathématique, l'idée de force ou de causalité. Il ne veut pas non plus qu'elles reposent sur des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire qu'elles résultent de notre constitution mentale. Faut-il conclure qu'elles sont dérivées de l'expérience ? C'était le parti qu'il prenait autrefois, à la suite et à l'exemple de Stuart Mill. Il montre aujourd'hui qu'on ne peut s'y arrêter.

« Les anciens ne prétendaient tirer de l'expérience que le probable, c'est-à-dire ce qui arrive ordinairement ; ils lui demandaient des règles, non des lois naturelles et nécessaires. Mais, pour les modernes, l'induction est comme un mot magique, sous l'influence duquel le fait se transmute en loi. Par l'induction dite scientifique, laquelle n'aurait à peu près rien de commun avec l'induction ancienne, on prétend tirer du contingent le nécessaire, du particulier l'universel. Cependant, si méthodique et si féconde que soit l'induction moderne, jamais elle ne pourra, sans dépasser l'expérience, nous conduire à de véritables lois. Il nous est impossible, en effet, de

1. *La Science et l'hypothèse*, p. 9.

connaître, par l'expérience, l'inertie et la force ; il faudrait pour cela avoir assisté à la création. Nous n'observons jamais le mouvement exactement uniforme et rectiligne que prendrait un corps en mouvement soustrait à toute action étrangère, non plus que la persistance dans le repos d'un corps qui n'a pas reçu d'impulsion. La dualité de l'inertie et de la force, l'action des forces multiples, la composition de ces forces sont des choses qu'on ne saurait constater.

« On peut aller plus loin et dire que l'induction ne peut rendre raison même des caractères les plus généraux des lois mécaniques. En effet, nous n'observons que des moments séparés les uns des autres, c'est-à-dire la discontinuité, et cependant nos lois nous donnent la *continuité*. En second lieu, ces lois impliquent la *précision*, tandis que l'expérience ne nous fournit que des à peu près. Ensuite, nous posons comme fondamentales des *relations définies* entre tels ou tels phénomènes, tandis que l'expérience nous donne une infinité de relations entre lesquelles il n'y a ni priorité ni séparation. Enfin, nous attribuons à ces lois la *fixité* comme un caractère essentiel. Or, nous ne pouvons pas dire en cela que nous jugeons de l'avenir par le passé, car le passé ne nous est connu que dans une mesure insignifiante. On affirme très sérieusement aujourd'hui que les espèces ne sont pas éternelles, mais ont leur histoire. Pourquoi les lois, ces types des relations entre phénomènes, ne seraient-elles pas elles-mêmes sujettes au changement ? La fixité que nous leur attribuons est un caractère que nous ajoutons aux données de l'expérience et qui ne saurait nous être révélé du dehors [1]. »

Il en est donc des lois mécaniques comme des lois mathématiques : elles ne sont en réalité connues ni *a priori* ni *a posteriori*. S'ensuit-il qu'elles soient fictives ? Nullement. « Le concept de loi est le produit de l'effort que nous faisons pour adapter les choses à notre esprit. La loi représente le caractère qu'il nous faut attribuer aux choses pour que celles-ci puissent être exprimées par les symboles dont nous disposons, les données que la physique doit fournir aux mathématiques pour que les mathématiques puissent s'unir à elle. Et l'événement prouve que certains phénomènes de la nature se prêtent à cette exigence, de telle sorte que la notion de loi

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 36 et suiv.

mécanique domine toute la recherche scientifique, au moins comme directrice [1]. »

C'est ainsi que l'ingénieux philosophe croit pouvoir écarter l'apriorisme criticiste, tout en reconnaissant que les caractères attribués aux lois mathématiques et mécaniques ne peuvent s'expliquer par la théorie empirique de la connaissance.

XI

Cette position nouvelle paraît difficile à garder. Dans l'*Idée de loi naturelle*, M. Boutroux a des objections et contre la connaissance *a posteriori* et contre la connaissance *a priori* des principes mathématiques et mécaniques. Ses objections à la première sont très fortes ; je les tiens pour décisives; mais j'ai peine à croire qu'il soit bien satisfait de celles qu'il oppose à la seconde. Ne semble-t-il pas nécessaire qu'on accorde à celle-ci ce qu'on enlève à celle-là?

Dire que les lois mathématiques ne peuvent être rapportées à la connaissance *a posteriori*, parce qu'elles ne portent que sur des limites, et qu'une limite, qui est un terme purement idéal vers lequel tend une quantité, ne peut être saisie empiriquement, n'est-ce pas dire que ce terme est conçu par l'esprit en vertu de sa nature, comme en témoigne le mot *idéal*, et n'est-ce pas admettre que les lois mathématiques sont connues *a priori* ?

Dire que les mathématiques sont une création de l'esprit, que cette création n'est pas arbitraire, qu'elle a lieu à propos et en vue de l'expérience, ne revient-il pas à dire que ces lois sont créées par l'esprit surtout, en vertu de la constitution de la sensibilité, pour être appliquées aux données sensibles et les régir, et donc qu'elles se rapportent à la connaissance *a priori* ?

Dire que les mathématiques représentent les moules où la réalité devra entrer, n'est-ce pas reconnaître que ces moules ne sont pas reçus et perçus par l'esprit avec la réalité extérieure, et simplement abstraits de cette réalité, mais que l'esprit les impose, avec la forme intelligible qu'ils déterminent, à tous les objets qui peuvent se présenter aux sens, et donc que ces moules sont d'origine apriorique?

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 38.

M. Boutroux fait, au sujet des lois mathématiques, une observation importante et qui mène tout droit à l'apriorisme. « Les lois mathématiques, dit-il, considérées en elles-mêmes, paraissent impropres à être réalisées, car elles impliquent le nombre infini ; or, un nombre infini actuel est chose absolument inconcevable. A cet écueil vient se briser tout système de réalisme mathématique[1]. »

Un nombre infini actuel est, non seulement inconcevable, mais contradictoire, donc impossible. Mais si le fini seul est concevable et possible, comme réel, l'infini ne peut être que potentiel ou idéal. Ce n'est donc pas de la réalité extérieure que viennent les lois mathématiques, avec l'idée d'infini qui y est impliquée. Il faut donc qu'elles soient formées par l'esprit. Il faut qu'elles soient, au sein de l'esprit, le fondement du monde des représentations.

Il y a un moyen de maintenir l'objectivité absolue des mathématiques, c'est de dire que la loi du réel est précisément l'illogisme et même l'identité des contradictoires. Ce moyen, devant lequel n'ont pas reculé certains philosophes, M. Boutroux ne le juge point satisfaisant ; mais on peut s'étonner qu'il l'ait pris au sérieux, qu'il ne l'ait pas, tout d'abord, écarté de la discussion, comme absurde.

M. Boutroux n'admet pas que les lois mathématiques viennent de l'esprit, qu'elles soient, dans l'esprit, le fondement du monde des représentations. Cette conception idéaliste lui paraît mal justifiée. « Pour que nous puissions, dit-il, voir dans les mathématiques l'objectivation de la pensée elle-même, il faudrait que les lois en fussent parfaitement intelligibles ; or, l'esprit n'arrive pas à se les assimiler sans se faire quelque violence. D'ailleurs, nos mathématiques représentent une forme particulière de la mathématique ; d'autres sont possibles, et, si nous tenons à celles-ci, c'est uniquement parce qu'elles sont plus simples, ou plus commodes pour comprendre les phénomènes extérieurs. Comment l'idéaliste fera-t-il le départ de ce qui est absolument nécessaire et de ce qui pourrait être autre dans le développement des mathématiques[2] ? »

Ces deux objections ne sauraient vraiment arrêter l'idéaliste. La première vient de l'idée singulièrement étroite que

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 24.

se fait le philosophe de l'intelligibilité. Pour qu'elles soient l'objectivation de la pensée, il n'est pas nécessaire que les vérités mathématiques se présentent et s'imposent immédiatement avec la clarté absolue de la proposition tautologique A est A. Si la pensée, en ce qui lui appartient *a priori*, en ce qu'elle a de nécessaire, ne se réduit pas au principe d'identité, si elle renferme des jugements synthétiques *a priori*, si les vérités mathématiques sont formées de ces jugements, on comprend que l'esprit ait besoin de quelque effort pour les tirer de lui-même, les dégager, les distinguer, les développer, les amener à la pleine lumière de la conscience.

La seconde objection est liée à la première et tombe avec elle. On ne peut alléguer contre l'idéalité et la nécessité des principes géométriques les spéculations sur les espaces non euclidiens que si l'on entend réduire l'*a priori* au principe analytique. La géométrie euclidienne n'est pas la seule exempte de contradiction ; donc, on peut dire qu'elle n'est pas la seule possible au point de vue de la logique formelle. Soit. Cela veut dire qu'elle a, à sa base, des propositions qui ne peuvent se démontrer ni directement ni indirectement ; rien de plus. Ces propositions indémontrables sont des principes synthétiques que notre esprit n'extrait pas des sensations, mais qu'il leur impose, et qui sont donc nécessaires et *a priori*, comme dérivant et dépendant des lois de la sensibilité, telles qu'elles existent dans la constitution de l'esprit humain.

Je dois dire qu'en se refusant à mettre les axiomes géométriques dans cette classe de jugements que Kant a appelés synthétiques *a priori*, M. Boutroux adopte et reproduit, sur cette question, les vues de quelques savants mathématiciens de notre temps. Si les axiomes géométriques, dit M. H. Poincaré, étaient des jugements synthétiques *a priori*, « ils s'imposeraient à nous avec une telle force, que nous ne pourrions concevoir la proposition contraire, ni bâtir sur elle un édifice théorique. Il n'y aurait pas de géométrie non euclidienne [1] ».

D'autre part, M. H. Poincaré n'admet ni que les axiomes de la géométrie se réduisent à des jugements analytiques, ni qu'on puisse les considérer comme des vérités expérimentales. Ils ne se réduisent pas à des jugements analytiques, car alors la géométrie ne serait qu'une « immense tautologie ». Ils ne

1. *La Science et l'hypothèse*, p. 64.

peuvent être considérés comme des vérités expérimentales, car « si la géométrie était une science expérimentale, elle ne serait pas une science exacte, elle serait soumise à une continuelle revision. Que dis-je ? Elle serait dès aujourd'hui convaincue d'erreur puisque nous savons qu'il n'existe pas de solide rigoureusement invariable[1] ».

Mais si les axiomes de la géométrie ne sont ni des jugements analytiques, ni des jugements synthétiques *a posteriori*, ni des jugements synthétiques *a priori*, quelle idée doit-on s'en faire ?

« Ce sont, dit M. Poincaré, des *conventions* ; notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est *guidé* par des faits expérimentaux ; mais il reste *libre* et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction. C'est ainsi que les postulats peuvent rester *rigoureusement* vrais quand même les lois expérimentales qui ont déterminé leur adoption ne sont qu'approximatives[2]. »

Ce sont les géométries non euclidiennes qui ont conduit M. Poincaré à attribuer ce caractère de *conventions* aux axiomes de la géométrie. L'existence de ces géométries, selon ce philosophe mathématicien, comme selon M. Boutroux, ne permet pas de voir dans les axiomes géométriques des jugements synthétiques *a priori*. Ce qu'elle ne permet pas, dirai-je, c'est de réduire ces axiomes au principe d'identité. C'est précisément parce qu'ils ne s'y réduisent pas, que notre géométrie, la géométrie euclidienne, n'est pas la seule possible. L'existence des géométries non euclidiennes conduit, au contraire, et très naturellement, à mettre à la base de notre géométrie, avec le principe d'identité, des principes synthétiques dont le caractère et l'origine aprioriques, quelque nom qu'on leur donne, ne peuvent être mis en doute.

Il ne faut pas oublier que ces principes synthétiques venant de la forme apriorique de la sensibilité, l'esprit ne peut les tirer de lui-même qu'à l'occasion des sensations auxquelles il les applique. Leur nécessité est réelle, mais il est clair qu'elle se rapporte uniquement à la sensibilité et à l'imagination et ne ressemble pas à celle du principe d'identité. C'est pourquoi elle n'empêche pas « de concevoir la proposition contraire et de bâtir sur elle un édifice théorique ».

1. *La science et l'hypothèse*, p. 66.
2. *Ibid.*, p. 66.

Les travaux des néogéomètres n'ébranlent nullement la position prise en philosophie mathématique par l'auteur de l'*Esthétique transcendentale*. Au lieu de l'ébranler, ils la fortifient : car le développement logiquement irréprochable des géométries non euclidiennes confirme et met en lumière cette vérité méconnue par Leibniz et établie par Kant, que le principe d'identité n'est pas le seul principe des mathématiques. Si notre géométrie n'avait pas à sa base une matière faite de principes synthétiques, si elle n'était que logique pure, procédant toute du seul principe qui soit, aux yeux de M. Boutroux, parfaitement intelligible et pénétrable à la pensée, il n'y aurait pas de géométrie non euclidienne : voilà ce que l'on peut et ce qu'il faut dire. Et s'il faut reconnaître que ces principes synthétiques, dont est formée la matière de notre géométrie, ne sont pas des jugements d'expérience, on est bien obligé de donner un sens apriorique au nom, quel qu'il soit, que l'on veut leur donner.

Conventions commodes, dit M. H. Poincaré ; mais il ajoute que le choix qui est fait de ces conventions n'est pas arbitraire, qu'il « s'accorde assez bien avec les propriétés des solides naturels, ces corps dont se rapprochent nos membres et notre œil et avec lesquels nous faisons nos instruments de mesure[1] ». N'est-ce pas dire, en termes imprécis et équivoques, que ce choix se fonde sur notre organisation, sur notre faculté de sentir et de nous mouvoir, et donc qu'il a son origine dans notre nature ?

Conventions commodes ! Que faut-il entendre par les raisons de commodité qui déterminent le choix de ces conventions ? « Comme il s'agit évidemment ici, dit très bien M. Couturat, non pas d'une commodité empirique ou pratique, mais d'une commodité intellectuelle, on peut présumer que ces raisons de commodité, si on les précisait et analysait davantage, se réduiraient à des raisons rationnelles, c'est-à-dire à des jugements synthétiques *a priori*. Et ce qui semble confirmer cette présomption, c'est le caractère éminemment rationnel des deux propriétés essentielles de l'espace euclidien : 1° la possibilité de déplacer une figure invariable sans la déformer, qui constitue en somme le principe d'identité de la géométrie (la même figure peut exister en des lieux différents) ; 2° la possibilité de figures semblables, qui constitue ce que Delbœuf

1. *La Science et l'hypothèse*, p. 67.

appelait l'indépendance de la forme et de la grandeur (la même forme peut exister à des échelles différentes)[1]. »

Ainsi, les mots *conventions commodes* ne font réellement, en écartant l'origine inductive des jugements géométriques auxquels ils sont appliqués, qu'exprimer le double caractère synthétique et apriorique de ces jugements. Ils l'expriment, comme je l'ai dit plus haut, d'une manière équivoque, c'est-à-dire fort mal[2]. Il est vrai que la nécessité synthétique des jugements géométriques diffère de celle des autres jugements synthétiques *a priori* par la nature spéciale de l'objet sur lequel ils portent. C'est une nécessité relative à la constitution de notre sensibilité, qui, elle, avec sa forme, l'espace euclidien, ne peut être considérée que comme contingente. Et c'est par cette contingence de la forme spatiale de notre sensibilité[3], jugée à tort incompatible avec l'apriorisme, que peut s'expliquer, me semble-t-il, l'expression très impropre employée par les néogéomètres pour caractériser des jugements qu'ils ne peuvent ramener ni à des jugements analytiques, ni à des jugements d'expérience.

En résumé, d'après la nature de l'espace, les mots *nécessaire* et *contingent* peuvent s'appliquer également aux jugements-axiomes de la géométrie. Ces jugements peuvent être dits *nécessaires*, en ce sens que la constitution de notre sensibilité nous les impose à l'occasion des sensations particulières.

1. *Les Principes des mathématiques*, p. 299. — « C'est dans la géométrie, dit M. Couturat un peu plus loin, que la théorie kantienne a le plus de chances de subsister. Ce résultat est contraire à l'opinion d'un grand nombre de mathématiciens, qui prétendent que l'invention de la géométrie non euclidienne a réfuté la doctrine kantienne. Ces auteurs, apparemment peu familiers avec la pensée de Kant, croient que sa doctrine implique qu'il n'y ait qu'une géométrie *logiquement* possible, ce qui est faux : l'existence de plusieurs géométries possibles est bien plutôt un argument en faveur de la thèse kantienne, que les jugements géométriques sont synthétiques et fondés sur l'intuition. » (*Les Principes des mathématiques*, p. 300.)

2. Ce qui montre bien que l'expression *conventions commodes* est équivoque, c'est que certains philosophes, qui l'ont adoptée et prise à la lettre, en ont tiré des conséquences que M. H. Poincaré repousse comme résultant d'une généralisation exagérée et comme ôtant à la science toute portée et toute action réelles. (Voyez *La Science et l'hypothèse*, p. 3.)

3. C'est une erreur de Renouvier, d'avoir méconnu cette contingence de l'espace qui le distingue et le sépare des autres catégories. Les raisonnements des néogéomètres me semblent propres à faire comprendre l'importance de cette distinction, de cette séparation, sur laquelle j'insiste depuis longtemps dans l'*Année philosophique*, et qui est, à mes yeux, justifiée et commandée par la critique du continu.

Ils peuvent être dits *contingents*, en ce sens que la constitution de notre sensibilité, dont ils dérivent et dépendent, n'est pas nécessaire.

XII

Pas plus que sur les lois mathématiques, M. Boutroux n'exprime sur les lois mécaniques des vues logiquement consistantes. Il montre très bien que les caractères généraux de ces lois ne sauraient nous être révélés du dehors. Donc, conclurai-je, ils nous sont révélés du dedans ; donc, ils sont *ajoutés* (c'est le terme qu'emploie l'auteur) par l'esprit aux données sensibles ; donc, ils sont connus *a priori*. Ajoutés par l'esprit et connus *a priori* n'ont-ils pas le même sens ?

Plus loin, M. Boutroux reconnaît que le réalisme mécanique, tel que l'a systématisé Newton, ne peut résister à la critique idéaliste. « Si l'espace, dit-il, si la matière, les atomes, la causalité mécanique, l'attraction et la répulsion sont des réalités objectives, il faut d'abord avouer que ce sont des choses inconnaissables pour notre esprit. Car ce n'est que par une abstraction artificielle que nous les détachons des sensations dont nous avons conscience. Elles ne nous sont jamais données en elles-mêmes et elles ne peuvent l'être. Mais ce n'est pas tout : non seulement de telles choses, si elles existent, sont pour nous comme si elles n'existaient pas, mais nous ne pouvons même pas concevoir qu'elles existent en elles-mêmes. En effet, ces concepts, érigés en choses en soi, deviennent contradictoires : l'espace homogène et infini sans qualités, l'atome étendu et indivisible, la causalité mécanique où ce qui ne peut rien sur soi a pouvoir sur autre chose et qui nous jette dans le progrès à l'infini, l'action d'un corps brut sur un autre, de quelque manière qu'on se la représente ; tous ces symboles, pris pour des réalités absolues, deviennent inintelligibles, ce qui ne paraîtra pas étrange si l'on se rappelle que ces concepts, soumis à l'analyse, présentent des éléments réfractaires à la pensée [1]. »

Cette critique est, à mon sens, décisive ; l'auteur l'a présentée dans toute sa force. Mais, si elle est fondée, l'apriorisme à gain de cause : les lois mécaniques ne sont autre chose qu'une

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 41.

expression et une projection des lois de l'esprit lui-même. Qu'on les entende en ce sens, et elles ne présentent plus de difficultés. « L'espace, forme de la sensibilité, n'est plus contradictoire comme l'espace existant en soi. La causalité mécanique liant des représentations ne prête plus aux objections que soulève cette causalité conçue comme liant des choses[1]. »

Voilà, semble-t-il, la question décidée. — Non, elle ne l'est pas. L'auteur recule devant le jugement synthétique *a priori*, que l'intelligence serait « obligée d'accepter comme une sorte de fait métaphysique, sans le comprendre véritablement ». Si les lois mécaniques n'existent pas objectivement, elles attestent, selon lui, « l'existence de quelque chose qui diffère de l'esprit et qui cependant ne doit pas en être séparé ». « L'on échoue, dit-il, quand on veut déterminer la nature substantielle des choses : et pourtant on ne peut les abolir[2]. »

Toujours la même objection qui revient : l'intelligence ne peut expliquer, comprendre véritablement que ce qui se ramène au principe d'identité ; donc le principe d'identité est le seul qui appartienne à l'intelligence même, le seul *a priori*. Mais, encore une fois, le principe d'identité ne se suffit pas à lui-même. Par lui seul, il ne peut rien expliquer, rien comprendre. Il lui faut une matière ; il faut qu'il opère sur des données synthétiques, données venant du dehors ou du dedans, jugements d'expérience ou jugements synthétiques *a priori*. Entre ces deux espèces de jugements, il faut choisir.

Eh ! oui, les principes synthétiques *a priori* sont des faits que l'on peut, si l'on veut, appeler métaphysiques ; des faits que l'on constate comme inhérents à la pensée; des faits qui ne sont pas plus explicables, pas plus intelligibles que les faits de sensation et de sentiment ; des faits qui, par leur nature, sont, à vrai dire, inexplicables, précisément parce qu'ils sont premiers et que l'analyse mentale, obligée de s'y arrêter, ne peut les réduire à d'autres faits.

Il semble que, pour M. Boutroux, l'idéalité des lois mécaniques implique l'idéalisme subjectif de Berkeley ou de Fichte. Mais on peut bien donner à l'idéalité de ces lois un autre sens ; on peut bien l'admettre sans « abolir les choses », sans nier l'existence de réalités distinctes de l'esprit percevant. On peut bien croire, non que l'esprit crée les choses, mais qu'il les

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 44.

transfigure d'après ses lois, qu'il leur impose la forme, les propriétés et les caractères géométriques et mécaniques qu'il croit y percevoir. Enfin je ne vois pas que l'on échoue, lorsque voulant déterminer la nature substantielle de la réalité extérieure, on la compose de monades, et que l'on conçoit, comme Leibniz, ces unités réelles, ces points de substance, « à l'imitation de la notion que nous avons des âmes[1] ».

Il y a lieu de s'étonner que l'on puisse, comme le fait M. Boutroux repousser le dualisme cartésien, sans se prononcer nettement pour cette conception idéaliste des monades, à laquelle on est conduit, il me semble, si naturellement, si nécessairement par la critique de qualités primaires et de l'espace[2]. « La science, dit-il dans la conclusion de l'*Idée de*

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*

2. La conception des monades, unités substantielles douées de perception et d'appétition, est le dernier mot de la métaphysique leibnizienne. Leibniz y a été conduit par l'idée de la force, envisagée comme essentielle à la substance, à toute substance. Mais il convient de dire qu'il n'a pas résolu les difficultés que soulèvent, dans son système, les deux sens différents, sens scientifique ou mécanique et sens métaphysique, donnés au mot *force*. C'est ce qu'a très bien vu et que remarque avec raison M. Boutroux. « Les formules mathématiques des mécaniciens, dit-il, ont été, depuis Descartes jusqu'à nous, tellement épurées de tout contenu psychologique ou métaphysique, qu'on ne voit plus de rapport entre la force telle qu'on l'entend en métaphysique et la force telle que la suppose la science. Cette dernière n'est qu'une mesure de mouvements... La transition nous manque de la force scientifique à la force métaphysique. La métaphysique de Leibniz est superposée du dehors à la science proprement dite. Vraie ou fausse, ce n'est plus le mécanisme scientifique qu'elle érige en réalité. » (*De l'Idée de loi naturelle*, p. 42.)

On ne saurait indiquer avec plus de précision le genre d'incohérence que présente le monadisme dans l'ensemble des écrits de Leibniz. C'est bien le défaut de transition de la force scientifique à la force métaphysique qui caractérise cette incohérence. Et c'est par l'équivoque du mot *force* qu'elle s'explique. Mais il paraît facile de lever cette équivoque : au lieu de superposer la métaphysique à la science proprement dite, il faut les séparer nettement l'une de l'autre et mettre entre elles une sorte d'opposition, en n'attribuant aux monades, qui appartiennent à la première, que des propriétés psychiques, et en laissant à la seconde, avec l'espace et le mouvement, la force définie simplement et exclusivement par son rapport au mouvement et à l'espace.

L'idéalisme néo-monadiste, tel que je l'entends, n'a pas de peine à établir et à justifier cette séparation et cette opposition des deux domaines scientifique et métaphysique ; car du point de vue où il exige que l'on se place, la catégorie d'espace et les notions connexes de mouvement et de causalité mécanique doivent être tenues pour subjectives, et la science proprement dite, dont elles forment les objets, comme relative, symbolique, on peut dire, — quoique le mot semble paradoxal, — illusoire. Il est fort loin de vouloir ériger en réalité l'ordre de phénomènes que constituent les lois mécaniques, fort loin de considérer le mécanisme scientifique

loi naturelle, n'établit nullement la réalité du dualisme cartésien. Elle nous montre au contraire une hiérarchie des sciences une hiérarchie des lois, que nous pouvons bien rapprocher les unes des autres, mais non fondre en une seule science et en une loi unique. De plus, elle nous montre, avec l'hétérogénéité relative des lois, leur influence mutuelle. Les lois physiques s'imposent aux êtres vivants, et les lois biologiques viennent mêler leur action à celle des lois physiques. En présence de ces résultats, nous nous demandons si la pensée et le mouvement, avec l'abîme qui les sépare, ne seraient pas notre manière de nous représenter les choses plutôt que leur réelle manière d'être. Le mouvement en soi n'est, semble-t-il, qu'une abstraction, aussi bien que la pensée en soi. Ce qui existe, ce sont des êtres dont la nature est intermédiaire entre la pensée et le mouvement. Ces êtres forment une hiérarchie et l'action circule entre eux de haut en bas et de bas en haut. L'esprit ne meut la matière ni immédiatement ni médiatement. Mais il n'y a pas de matière brute, et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit. Ce que nous appelons les lois de la nature est l'ensemble des méthodes que nous avons trouvées pour assimiler les choses à notre intelligence et les plier à l'accomplissement de nos volontés. A l'origine, l'homme ne voyait partout que caprice et arbitraire. Par suite, la liberté qu'il s'attribuait n'avait de prise sur rien. La science moderne lui fit voir partout la loi, et il crut voir sa liberté s'abîmer dans le déterminisme universel. Mais une juste notion des lois naturelles lui rend la possession de lui-même, en même temps qu'elle lui montre que sa liberté peut être efficace et diriger les phénomènes[1]. »

Il est certain, répondrai-je, que la pensée et le mouvement, avec l'abîme qui les sépare, sont simplement la manière de nous représenter les choses. Après Berkeley, après Leibniz après Kant, il ne saurait y avoir là de question. Pour croire que le mouvement est étranger à la réelle manière d'être des choses, il n'est pas besoin de considérer la hiérarchie et l'hétérogénéité relative des lois de la nature. Mais pourquoi mettre sur le même plan, comme étant des abstractions au

comme nécessairement lié à la réalité, affirmée par la métaphysique, des monades et de leurs rapports.

1. *De l'Idée de loi naturelle*, p. 112.

même titre, le mouvement en soi et la pensée en soi ? Le mouvement en soi n'est et ne peut être qu'une abstraction, cela est bien clair. Le mouvement, pas plus que l'étendue, pas plus que la couleur, n'existe en soi, c'est-à-dire indépendamment de la sensation et de la pensée. Mais la pensée, — et il faut prendre ce mot au sens le plus général, au sens cartésien, — la pensée est chose *réelle*, la seule chose réelle. Tous les êtres sont des consciences de différents degrés. C'est une hiérarchie de consciences qu'ils forment. C'est une hiérarchie de consciences qu'il faut opposer au dualisme cartésien. Il est impossible de concevoir des êtres dont la nature serait intermédiaire entre la pensée et le mouvement. Nul besoin, d'ailleurs, de supposer cette nature intermédiaire pour se rendre compte de leur communication, de leur mutuelle influence. Tout ce qu'il y a de *réel* en cette influence, c'est une corrélation, une harmonie d'états psychiques; car ce qui fait l'être de la matière ne diffère en rien de ce qui fait l'être de l'esprit. Ainsi est supprimé le problème cartésien de l'action motrice de l'esprit sur la matière. L'idéalisme monadiste détruit la *réalité* de cette incompréhensible action motrice, avec celle même de la matière et du mouvement. Loin que le réel, tout le réel se réduise au mécanisme, c'est le mécanisme qui est exclu du réel, ayant, selon l'expression de Leibniz, quelque chose d'*imaginaire*. Mais n'est-ce pas le parallélogramme des forces qui nous offre le type de tout déterminisme ? Si le mécanisme n'est rien qu'une sorte de voile que notre sensibilité, en vertu de ses lois, étend sur la nature, et dont elle couvre les vraies et profondes réalités, que devient l'idée de nécessité universelle qui en tire sa clarté et sa force ? Plus sûrement que l'empirisme positiviste, obligé de reconnaître la pluralité et l'irréductibilité des lois naturelles et des sciences, la critique idéaliste et finitiste de l'étendue corporelle et spatiale peut préparer le terrain, un terrain solide, à la philosophie de la contingence et de la liberté.

F. Pillon.

L'ESSAI SUR LES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX DE LA REPRÉSENTATION

ET

LA PHILOSOPHIE D'O. HAMELIN

L'auteur de cet *Essai*, dont l'apparition marquera une date dans l'histoire de la pensée française et sera peut-être le point de départ d'une direction nouvelle de cette pensée, a survécu cinq mois à peine à son œuvre. Le 8 septembre 1907, O. Hamelin se noyait à Huchet, dans les Landes, en voulant porter secours à des personnes en danger. Il était chargé de cours en Sorbonne. Sa mort a été déplorée par M. Alfred Croiset en des termes qui font honneur à celui qui les mérita. Le doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris a eu le juste sentiment qu'en perdant Hamelin c'était un « grand philosophe » que la France venait de perdre. En lui disparaît un des réguliers collaborateurs de l'*Année*, un de ceux qui ne savaient jamais toucher à un problème de théorie ou d'histoire sans renouveler ou la solution du problème ou, mieux encore, la position de ses données.

Parlons maintenant du livre et de la philosophie d'O. Hamelin.

Un livre de cette importance s'analyse avant de se discuter. Nous en ferons l'analyse, et rien de plus, estimant que si nous réussissons à la rendre claire, cohérente, exempte d'omissions graves, nous aurons, peut-être, rendu service au lecteur.

I

Ce livre est un système de philosophie, ou, ce qui revient assez au même, un essai de construction systématique des

« Eléments principaux de la Représentation ». Au cours de l'ouvrage, le terme *Catégorie* se rencontrera. Au début du livre, l'auteur s'est gardé du terme, afin de parer à une équivoque. Depuis Kant, le mot *Catégorie* implique ou est censé impliquer la distinction d'une matière et d'une forme. Si cette distinction est irréductible, le monde devient inexplicable, étant partiellement irrationnel. Il est une portion de la réalité sur laquelle la pensée n'a point de prise : le philosophe doit s'efforcer de la réduire ou même de l'abolir. S'il y échoue, la philosophie, entendue au sens profond du terme, est au-dessus des forces de l'homme. — Est-il possible d'espérer un succès complet dans l'état actuel des sciences ? A une science inachevée doit correspondre une philosophie inachevable ! — D'accord. Une philosophie que l'on parviendrait à orienter dans une direction précise aurait toutefois quelque chance d'être la vraie, surtout au cas où cette philosophie, déjà essayée dans l'histoire, admettrait une élaboration nouvelle. Si une fois retravaillée, refondue, repensée pour ainsi dire de la base au faîte, cette philosophie d'hier apparaissait consolidée, elle passerait à bon droit pour mériter d'être la philosophie de demain, à plus forte raison celle du temps présent. Renouvier, par exemple, a posé empiriquement ses catégories. On sait lesquelles : Relation, Nombre, Espace, Temps, Qualité, Devenir, Causalité, Finalité, Personnalité. Il les a posées empiriquement, car il les a juxtaposées sans trouver ni même chercher la loi de cette juxtaposition. Vienne un philosophe qui la découvre ou, tout au moins, qui nous mette sur sa voie. Ce philosophe aura démontré ou, tout au moins, commencé deux démonstrations : 1° celle d'un progrès dans la philosophie, autrement dit de la réalité d'une tradition philosophique ; 2° celle de la rationalité du réel, autrement dit de l'univers. Mis en présence de la doctrine renouviériste des catégories, O. Hamelin la sent fragile. Il y regarde de plus près, et change d'impression. A le bien prendre, Renouvier, s'il en avait eu la force, ou plutôt le goût, ne manquait pas d'un moyen de rassembler ses catégories en un système. Il a remarqué, avec Kant, que chaque catégorie, le nombre par exemple, est une synthèse de deux opposés. La *totalité* synthétise l'*un* et le *plusieurs*. L'*un* et le *plusieurs* à leur tour s'opposent mais sans s'exclure : ils s'opposent en se complétant. *Ce sont deux corrélatifs*. Chaque catégorie, prise en soi, affecte les allures d'un système. Le renouviérisme n'est pas un rationalisme : car les

catégories s'y trouvent les unes à côté des autres sans qu'on sache toujours pourquoi. On ne le sait pas toujours : il arrive qu'on le sache. Renouvier a pressenti les affinités du Temps et de l'Espace, de la Cause et de la Fin. C'était donc exagérer que de lui attribuer, ainsi que tout à l'heure, une position empirique des catégories. Ce n'était qu'exagérer cependant, puisque c'est seulement « à l'intérieur de chaque catégorie » que ses aspirations systématiques ont trouvé où se satisfaire. Nous voici, par suite, en mesure d'assigner au philosophe qui voudra compléter la doctrine néocriticiste des catégories sa tâche véritable. A moins, qu'en désespoir de cause, il ne se résigne à incliner résolument le néocriticisme vers l'empirisme, il devra étendre au système tout entier la méthode synthétique appliquée par l'auteur à chacune des catégories prises à part. Bref, il devra orienter le criticisme vers une sorte d'hégélianisme, mais d'un hégélianisme où le concept contradictoire sera remplacé par un « contraire », sans quoi la synthèse échouerait irrémédiablement. Supposons que l'essai réussisse. Qu'adviendra-t-il ?

D'abord, les catégories se disposeront en une série unique. Chez Renouvier on ne sait pas toujours comment les disposer : sur la même ligne horizontale ou sur les degrés d'une même échelle ? Dans son premier *Essai* de *Critique Générale*, Renouvier voit bien que la Relation appelle le Nombre. Il le voit sans en apercevoir la raison. De là résulte un flottement dans la doctrine. On ne sait pas, non plus, s'il faut considérer la Relation de telle sorte qu'elle commence la série, ou de façon qu'elle plane sur *la* ou sur *les* séries des lois les plus générales de la Représentation.

Pour que la classification des catégories soit possible unilatéralement — à la manière de la classification comtiste des sciences[1] — il faut, non seulement, admettre que chaque catégorie appelle sa complémentaire tout de même que chaque notion appelle son opposée, mais il faut en donner la preuve. Il faut par suite se représenter chaque catégorie comme travaillée par une obscure tendance à se dépasser. Cette aspiration de « l'autre » par « le même » domine le présent ouvrage.

1. Avec cette différence, toutefois, et elle importe, que Comte *juxtapose* et qu'O. Hamelin *construit*. On sait l'admiration sympathique de Renouvier pour la classification de Comte ! Elle s'explique on ne saurait mieux de la part d'un philosophe qui ne croyait pas à une construction possible d'un système des catégories.

Et cependant, rien n'est plus curieux que le soin et le succès avec lequel l'auteur excelle, une fois constaté cet inévitable appétit d'excursion, à le réprimer et à maintenir chaque catégorie à sa place. Il n'est pas de livre plus ordonné que le sien. Et à bien des égards, il n'est pas de doctrine plus vivante, où les abstraits supportent plus difficilement le malaise issu de cette abstraction même.

Enfin, pour que le succès de l'entreprise mérite de n'être pas confondu avec ces succès éphémères que le hasard improvise, il faudra que la rationalité du monde s'étende, si possible, jusqu'aux confins de ce monde, que l'accident n'y ait guère de place, que l'individu, en tant qu'individu, soit un produit de la raison ; bref, que l'individu, considéré comme tel, soit une espèce à un seul exemplaire. — Hypothèse chimérique ! — Pas tant qu'à première vue l'on se figurerait. Substituez, en effet, le point de vue de la compréhension à celui de l'extension. Vous en avez le droit. Vous l'avez d'autant plus que la réalité d'un genre ne saurait dépendre du nombre de ses représentants concrets. Quand le Dieu de la Genèse créa le premier homme, il créa le genre humain. La compréhension, dès lors, plus que l'extension, est essentielle au concept. C'est elle qui fait sa richesse. Un genre dont la compréhension s'accroît passe d'une vie moindre à une vie plus riche. De là résulte que le genre, comme le voulait Aristote, est matière, par rapport à l'espèce, autrement dit que seule la méthode synthétique mène à l'être. Elle est donc la vraie méthode du philosophe. Et c'est pourquoi la *Relation* avec ses trois moments sera la première des catégories. Entrons maintenant de plain-pied dans le système.

II

C'est en effet de plain-pied que nous y entrons. Ou, tout au moins, si nous avons à gravir une échelle, nous n'aurons pas à en changer pour atteindre jusqu'à l'être, car c'est à une construction de l'être que nous allons assister. Et nous allons, ainsi qu'il n'y a plus lieu d'en douter, le construire dans le plan de la Relation : l'Etre et le Rapport seront réciproques. Tout être sera la synthèse de deux moments antithétiques. Mais pour que la réalité se laisse construire, il faudra ériger toute synthèse en thèse, puis lui trouver un moment d'opposition suivi

d'un nouveau moment de synthèse... et ainsi de suite jusqu'au plein achèvement de l'Être. Après quoi l'Être, à la recherche de son contraire, ne trouvera plus que son contradictoire. Neuf degrés restent encore à franchir.

III

L'essence de la Relation se définirait aisément par « l'impossibilité d'être l'un sans l'autre ». Substituons « possibilité » à « impossibilité », nous saurons à quel signe reconnaître « le « corrélatif » du Rapport. Il sera le « discret » par excellence. Or, le « discret » est l'attribut d'un sujet qui est le Nombre. Le nombre se construit par une synthèse dont le premier moment est la « position de l'un ». Reste à déterminer le moment antithétique auquel il ne paraît pas, qu'avant O. Hamelin, on ait suffisamment pris garde. Demandons-nous comment on obtient *deux*, et nous nous apercevrons presque aussitôt que c'est par « la position d'*un* en face de *un* », autrement dit par l'opposition d'*un* à lui-même.

Il y a lieu de se demander si le Nombre fait immédiatement suite au rapport. Kant est d'un avis différent. A l'entendre, tout acte de numération impliquerait un nombrable, ce qui est l'évidence même, mais un nombrable sensible, fourni à l'intelligence par l'intuition. Cette intuition a beau être *a priori* puisqu'il s'agit du temps, ce n'est pas moins, aux yeux de Kant, un élément extérieur à l'esprit. Or, si l'on y regarde de près ce « nombrable » que l'on va chercher hors de l'esprit, n'étant autre que le nombre, à quoi bon sortir de la pensée quand le pur intelligible suffit à nos exigences? Au surplus, soumettre le nombre ou, tout au moins, son exploitation immédiate à la préexistence de la sensibilité, fût-ce dans les éléments qui la conditionnent, c'est limiter la juridiction du nombre, en libérer toute une portion du réel, ce à quoi rien ne nous autorise. Ainsi, le Nombre est bien à son rang, et sa nature est purement intelligible.

IV

Il doit en être de même de toutes les catégories, à commencer par le Temps, cette synthèse de la Relation et du Nombre,

de la liaison et de la dispersion, puisque chaque partie qui se pose y entraîne la négation de la partie posée [1]. Au point où nous en sommes de notre construction synthétique du réel, il nous faut une quantité continue « se développant en une série irréversible ». Le Temps satisfait à cette condition. Il satisfait aussi à la condition, pour nous tout aussi impérieuse, d'être une synthèse de deux opposés : car ce que nous appelons *durée* n'est autre qu'une synthèse : celle de l'*instant*, analogue de l'unité, et du *laps de temps*, essentiellement fluide. Que si les instants ne se comprennent que posés hors les uns des autres par des intervalles autant dire que le temps est quantité, rien de plus. Renonçons donc avec Leibnitz à imaginer une qualité préalable qu'il faudrait ouvrir à la succession pour en extraire le temps, opération d'autant plus facile qu'avec la succession le temps s'y serait glissé. Peut-être la perception du temps nous serait-elle rendue difficile, impossible même si celle de l'espace ne lui offrait un point d'appui. On aurait tort d'en conclure la préexistence de l'espace au temps. Quant à distinguer, avec Bergson, deux temps dont l'un serait le sosie de l'espace « imprimé à la surface de la conscience par la réalité extérieure », tandis que l'autre, durée pure et qualité pure, serait donné par la conscience [2], on n'y voit point de raison décisive. Et d'abord ce que Bergson appelle temps, n'en serait-ce pas simplement le contenu ? Il conviendrait par suite de descendre d'un degré, de l'ordre psychologique jusque dans l'ordre métaphysique et de se demander si l'on n'y trouverait pas, sous le riche devenir de la conscience, le temps condition essentielle de ce devenir. En s'exprimant ainsi on ne rétrograderait pas de Bergson à Kant. Car O. Hamelin entend rester dans l'intelligible pur et, comme Renouvier, faire du temps un concept. Ici encore Renouvier a montré une rare clairvoyance. Le malheur est qu'il n'a pas suffisamment justifié son attitude antikantienne. Kant prétend que le temps n'est pas un concept, car il est dénué d'extension : erreur. Le Pendant, l'Avant, l'Après *sont autant* de notions que celle de temps subsume. Dira-t-on que chaque partie du temps est singulière, que toute généralité en est exclue ? Peut-être. Reste à savoir si le point de vue de l'extension est le seul auquel on se doive maintenir. Or celui de la compréhension le sur-

1. P. 93.
2. P. 92.

passe en valeur métaphysique, et il suffit de s'y placer pour que toute différence entre les représentations singulières et les autres aille s'évanouissant. D'ailleurs la compréhension de la notion du Temps n'est pas nulle puisqu'il s'y trouve le concept de ses conditions, celui de Rapport et celui de Nombre. Insister avec Kant sur ce que, dans la soi-disant intuition du temps, le tout est donné avant les parties, alors que dans le concept ses éléments lui préexistent, serait peine perdue, car d'après la loi universelle de Relation, la pensée embrasse du même regard le tout et ses parties. Enfin, la difficulté qui tient à l'infini et à la continuité du temps, laquelle serait un scandale pour l'esprit sans la distinction de la puissance et de l'acte, se résout malaisément dans l'hypothèse de Kant. Elle cesse, il s'en faut, d'être jugée insurmontable si l'on substitue au Temps-Intuition, le Temps-Concept. A ce dernier titre, le Temps pur se résout en une abstraction et nous n'avons plus affaire qu'à des « limites abstraites » et à des « intervalles quelconques ». Le Temps est donc un élément absolument original de la Représentation et purement intelligible.

V

Il n'en est pas autrement de l'Espace, son antithèse. On aura remarqué la hardiesse d'O. Hamelin qui, rompant avec les vieux usages met l'espace *après* le temps. On serait tenté de le justifier, par la simplicité relative du temps, et l'on aurait tort. Pour savoir où situer le temps il faut le poser, ainsi que l'espace, en regard du nombre. Quant au voisinage immédiat de l'espace et du temps, il résulte d'une analogie dont la reconnaissance date vraisemblablement des origines de la réflexion philosophique. L'analogie, chacun le sait, n'exclut pas l'antithèse. L'irréversibilité du temps s'oppose à la réversibilité de l'espace, l'Instant au *Point*, l'Intervalle à la *Distance*. La *Droite* est la synthèse de l'Intervalle et du Point. Mais à la différence du temps, l'espace ne se développant pas en une série unique, il conviendra de poser un point hors de la droite, d'où une droite nouvelle, avec l'angle compris, le plan, bientôt après, le triangle et, à sa suite, le monde des figures planes. En recommençant l'opération, le monde des volumes apparaîtra et il ne restera plus à la géométrie, pour être, qu'à passer de la puissance l'acte. Que l'espace soit une intuition, M. Hame-

lin n'a garde d'y contredire : n'est-il qu'une intuition ? D'abord il tombe sous les prises du tact et de la vue, sans cesser, pour cela, d'être le même espace. Or, cela ne se pourrait si l'espace, avant d'être *in sensu*, n'était d'abord *in intellectu*. De plus, l'espace n'est dénué : ni d'extension, car il admet « les différences du lieu » déjà notées par Aristote (droit, gauche ; haut, bas... etc.) ; ni de compréhension, car, outre ses caractères propres, il implique le temps, le nombre, le rapport. C'est donc un concept. Et il n'y a pas lieu de s'embarrasser de la distinction kantienne entre « les concepts » et la « construction des concepts ». La vieille distinction entre « concevoir un triangle » et « l'imaginer » pourrait bien n'être que superficielle et se réduire : ici, à une opération que l'on achève : là à une opération que l'on commence. D'où une simple différence de degré. Il est d'ailleurs assez impossible d'extraire d'une figure construite un élément qui ne soit réductible soit à des concepts soit à des liaisons de concepts. L'espace dont il vient d'être parlé a trois dimensions. Ne peut-il en avoir davantage? Peut-être : auquel cas il faudrait admettre que la notion d'espace n'a pas été développée complètement ; faute vénielle après tout [1]. L'espace dont il vient d'être parlé est homogène. Or, on peut lui ôter cette homogénéité et constituer une géométrie non euclidienne aux théorèmes bien liés. En faut-il conclure que l'espace euclidien n'est pas le véritable espace ? Non. La géométrie est libre de définir à son gré ce qu'elle entend par espace et d'en tirer des conséquences qui se tiennent. Conclure de là que l'espace initial, tel qu'il lui a plu de le définir ne renferme rien de contradictoire, serait téméraire. Et du moment où l'homogénéité de l'espace se trouve mise en question, il y a lieu de s'appuyer sur les lois fondamentales de la Représentation pour donner la préférence à l'espace d'Euclide et pour le situer, en raison de sa simplicité plus grande, à la base de tout l'édifice géométrique [2].

VI

Synthèse du Temps et de l'Espace, qui sont bien ses deux moments, attendu qu'ils ne se peuvent saisir que l'un à travers

1. P. 115.
2. P. 118.

l'autre, le Mouvement se place immédiatement à leur suite dans l'ordre de la quantité. Pour condamner, sans appel possible, les arguments de Zénon d'Élée et, par suite, sauvegarder la réalité du mouvement, on a essayé d'y faire évanouir toute succession, de lui faire un sort comparable au sort de cette durée purement qualitative déjà rencontrée; de concevoir, ou peu s'en faut, le type du mouvement sur celui de la phrase musicale, dont l'unité se perçoit d'autant mieux que l'attention s'y concentre et se détache des éléments sonores réciproquement extérieurs et successifs, hors desquels toute mélodie s'abolirait. Pourtant, l'inévitable moment d'analyse est assuré de venir et l'on s'apercevra qu'une succession s'évanouissant diffère d'une succession évanouie. Qu'il y ait un devenir qualitatif, O. Hamelin le sait mieux que personne. Mais ce devenir en recouvre un autre qui se passe de la qualité pour être, car, dans l'idée de direction et de vitesse, il n'entre rien que de la quantité. La vitesse, elle-même, où Kant croyait, à tort, voir intervenir l'intensité, ne contient que du temps et de l'espace ramassés dont le déroulement est toujours possible. Le mouvement, étant essentiellement passage, c'est-à-dire « position intermédiaire » paraît, à ce titre, défier la représentation. Il n'en est rien, au moins du point de vue de l'idéalisme auquel on entend se maintenir. De ce point de vue, le mouvement offre tous les caractères d'une abstraction, soit d'un pur intelligible, directement insaisissable, d'ailleurs, à une expérience qui, loin d'atteindre le devenir, n'a jamais prise que sur le devenu [1] Quant à la relativité du mouvement, l'un de ses aspects les plus considérables, elle résulte de ce qu'il est fait de temps et d'espace, et qu'il se définit par le changement des rapports de position d'un mobile. Il a lieu entre des limites, et, quand bien même, rapportées à d'autres repères, ces limites se trouveraient changer, il reste ce qu'il est. La Cinématique n'exige pas autre chose. Mais elle l'exige absolument Elle ne saurait, en effet, composer des mouvements sans unifier leurs composants. Quant à la « réalité du mouvement », cette expression signifie la nécessité de considérer comme réel tout changement « eu égard aux limites entre lesquelles on la pose, et il n'y a rien de plus à chercher »[2].

1. P. 128.

2. P. 174

VII

La dialectique de la Quantité pure est arrivée à son terme. Et cependant le Mouvement figurera en tête du chapitre que nous sommes près d'aborder, et dont voici le titre exact : *Mouvement, Qualité, Altération.* Pourquoi ce titre et d'où vient que parmi les Éléments de la Représentation, certains, à savoir les éléments dont le numéro d'ordre est impair — à l'exception toutefois du premier et du dernier, — figurent deux fois sur la liste? C'est qu'à la différence des éléments pairs réduits au rôle d'antithèse, ils donnent lieu à un double rapport. Ils servent de lien entre deux opposés d'une part, d'où leur fonction de synthèse. De l'autre, ils échangent cette fonction contre celle de thèse, dans un stade nouveau de la Représentation. La remarque déjà esquissée au début de notre exposition méritait, croyons-nous, d'être reproduite à cette place même. En effet, nous voici au seuil du concret, il le semble du moins, puisqu'il va nous suffire d'avancer d'un degré pour rencontrer la Qualité. Or, si l'auteur s'est donné la tâche de construire la Représentation, autrement dit d'en lier les éléments, c'est comme s'il nous avait fait, entr autres promesses, celle de prouver deux impossibilités : l'une, de réduire la Qualité à la Quantité [1], l'autre, de la construire autrement que sur une base quantitative [2]. D'où la nécessité de promouvoir la synthèse du moment antérieur au rang de thèse, dans le moment qui va suivre.

Le simple se pose comme l'antithèse du composé, attribut dont on peut dire qu'il exprime l'essence des trois catégories qui précèdent. Leur caractère est d'être divisibles et continus, et le mouvement est cela au degré suprême. Il est le composé par excellence, et, dès lors, il ne se comprend que par le simple ; lequel, indifférent à la composition, loin de le détruire, le domine. Pas de *quantum* qui n'appelle un *quale*. Deux thèses, limitatives l'une de l'autre, sont donc à établir :

1. Autrement la qualité s'évanouit, réduite à la condition d'une vaine apparence, et c'est ce qui est impossible dans une doctrine phénoméniste comme celle d'O. Hamelin.

2. Autremant la qualité *surviendrait* sans être appelée ni attendue et alors les éléments de la Représentation ne se pourraient construire.

la première est que la Qualité implique un mécanisme qui la supporte que l'intelligible est son véhicule ; la seconde est que l'intelligible est en outre son essence, que la dialectique la pénètre, que la Qualité se doit construire, bref qu'elle est un moment nécessaire de la Représentation. S'il est un mécanisme sous-jacent à la Qualité, sa découverte remonte aux origines de la philosophie moderne. Les Cartésiens[1], hors de l'âme, ne laissaient subsister que le mécanisme. De nos jours, les tentatives pour résoudre les sensations, pour les regarder comme autant de composés dont les caractères propres s'effacent à mesure que la décomposition avance, aboutissent à une absorption de la qualité dans la quantité. De celle-ci sortirait celle-là par coalescence de parties homogènes. Ainsi, que la qualité ne se puisse passer de la quantité, c'est prouvé, trop prouvé même, puisqu'il s'en élève un doute touchant la réalité de la première.

Il nous faut donc attester cette réalité. Et comment l'attester, le résultat que l'on vient d'atteindre est là pour nous en instruire. La qualité ne sera réelle qu'à la condition de pouvoir être construite. Or si, comme le remarquait Aristote, toute qualité est constituée par des contraires, et cela de l'aveu presque du sens commun, si les progrès de la psychologie contemporaine contribuent à rendre la sensation pure de plus en plus rebelle à l'analyse, autant reconnaître que la pensée se mêle à la sensation, ou plutôt qu'elle y est mêlée. Or, la sensation ne saurait être mise en doute. Donc la qualité est bien réelle. Et elle s'ouvre à l'intelligible. Faisons un pas de plus, en effet, et l'intensité se manifestera. Ce « propre » de la qualité, nous offrant un mode d'évaluation qui « serre de près son essence qualitative »[2] nous fera pressentir, dans toutes ses variations, un passage graduel du même au différent, soit un « processus continu ». Ce n'est pas tout encore. Rappelons-nous, d'une part, l'opposition classique de l'amer et du doux, la détermination synthétique des sons par l'addition d'un aigu à un grave, la « gamme » des couleurs qui n'est pas une simple métaphore, leur contraste qui n'est pas une pure fantaisie, et nous nous trouverons en pleine dialectique. L'auteur eût tiré, sans doute une conclusion analogue « des correspondances sensorielles » nettement aperçues par Baudelaire et dont ce

1. P. 157.
2. P. 51.

poète, en des pages mémorables de ses essais sur l'*Art Romantique*, a commencé la théorie.

La qualité ne vient donc pas, comme du dehors, se greffer sur la quantité. Peut-être toutefois n'est-il pas défendu de recourir aux vieilles images de statue et de socle, mais il faudrait ajouter que la statue émerge de son piédestal, parce que l'une et l'autre seraient non seulement faites d'une même matière, mais encore issues d'un même mouvement de l'imagination. Et il ne faut pas qu'on s'en étonne. En écrivant tout à l'heure que la qualité nous portait au seuil du concret, nous avons eu recours à d'anciennes manières de dire et qu'Hamelin eût, peut-être, en fin de compte, jugées inadéquates à sa propre pensée. Il est exact que, dans cette doctrine, chaque nouvel élément nous rapproche du concret. Il l'est moins, et même il ne l'est pas du tout, qu'avec la qualité nous y touchions presque. La sensation et, par suite, la qualité n'ont d'existence que dans et par l'être. Or, si nous marchons vers lui nous n'en sommes pas encore à notre dernière étape. Il s'en faut de quelques degrés. Le monde où nous sommes, où nous allons encore nous mouvoir et nous avancer, reste encore un monde d'abstracts.

VIII

Si la quantité est l'étoffe *sur* laquelle la qualité se détache, il est inévitable que les modes de la première ne se réfléchissent dans la seconde et que celle-là ne se prête en quelque manière au mouvement. A ce point de vue, Aristote avait pensé profondément, plus profondément, oserait-on dire que pas un, même parmi les grands modernes, en s'appliquant à l'Altération, pour la considérer à part. Renouvier, pourtant, n'avait-il point frayé la route, en admettant une catégorie du Devenir ? — Posez le Mouvement. Opposez-lui la Qualité. Faites la synthèse des deux opposés qui précèdent, vous obtenez l'Altération, « phénomène un autant qu'original [1] ». A son sujet une première remarque se présente : l'Altération, comme tout genre, admet des espèces, tels que « noircir, bleuir, durcir ». Ces espèces ne se prêtent guère à la spéculation : force est donc de s'en tenir à la notion générale. Quels

1. P. 57.

sont les caractères de l'Altération ? La définir à la façon des substantialistes, soutenir qu'une chose, tout en restant elle-même, devient son propre contraire, équivaudrait à soutenir une absurdité et à refaire le jeu de l'éléatisme. Gardons-nous de donner au mot : altération, un sens réaliste. Dans l'altération « deux qualités se succèdent distinguées, par un intervalle[1] ». — L'altération, dès lors, est-elle discontinue ? — Il ne se peut que l'on change sans cesser d'être ce que, primitivement, l'on était : l'altération implique une « dénaturation » préalable ; aussi bien, l'on ne voit guère ce qui empêcherait la qualité « de suivre docilement le temps et l'espace dans leur « divisibilité indéfinie[2] ». L'altération peut être continue, elle peut l'être dans le même sens que le mouvement : il est des intervalles qualitatifs constitués eux-mêmes par d'autres intervalles. Et la continuité de l'altération prépare son unité. Mais elle ne la réalise point à elle seule, car elle n'est pas la liaison. Recourir à la substance pour expliquer cette liaison, serait inutile. La substance n'est-elle point, par hypothèse, exempte du changement ? elle ne saurait, par suite, en relier les phases. Le problème, tel que les premiers philosophes grecs ont tenté de le résoudre, est donc insoluble. Aristote l'a mieux posé le jour où il a imaginé, entre la privation et la forme « quelque chose qui n'est pas la qualité future et qui n'est pas précisément et simplemement celle qui est ». Et adaptant la solution aristotélicienne au point de vue phénoméniste, on sortirait visiblement d'embarras. Etant opposées la privation, d'une part, et la forme, de l'autre, on remarquerait qu'elles s'appellent l'une l'autre, de par leur opposition même. Et cela, le principe de la Relativité l'exige. Ainsi, « par sa nature mobile et comme fluide, le rapport fournit de lui-même le moyen de rendre, sans contradiction, au devenir de la qualité la liaison indispensable de son commencement et de sa fin[3] ».

IX

Un rapport, c'est-à-dire une synthèse, qui, pour venir à l'acte, exige l'abolition du premier de ses opposés, à savoir

1. P. 159
2. P. 160.
3. P. 166.

la « persistance », laquelle est le contraire de la « dénaturation », à son tour condition *sine quâ non* de l'altération, — un tel rapport, dis-je, s'en oppose un autre et dont il est aisé de terminer *a priori* les conditions. Lesquelles ? Pour le savoir, nous procéderons par antithèse. On vient de voir que l'altération exige l'abolition de la persistance, puis qu'il n'est de dénaturation qu'à ce prix. Mais pour que l'altération ait lieu, il faut, en outre, que la dénaturation soit dépassée. Dès lors, l'altération aura pour antithèse un rapport d'un nouveau genre, constitué par le maintien de ses éléments antithétiques. Connnaissons-nous un élément de la Représentation capable de satisfaire à une telle exigence? Oui : la *Spécification*, synthèse du genre et de la différence, et qui ne saurait être que par leur maintien. — Remarquons, à ce propos, que chacun des éléments qu'il distingue et qu'il amène à son rang, fournit à l'auteur l'occasion d'accentuer un des multiples aspects de sa doctrine très riche et très consistante. Grâce au « développement » de la qualité, nous sommes parvenus à comprendre que l'opposition du sensible et de l'intelligible n'était qu'apparente, tout comme celle de l'abstrait et du concret, sauf au moment où apparaîtra le seul concret véritablement digne d'être appelé tel, autrement dit au moment où l'être se posera et où la Personnalité se constituera comme telle. Le « développement » de l'altération nous a rendue familière une conception phénoméniste du monde, qui, pareillement à celle de Renouvier, exige le rationalisme, loin de l'exclure. à la condition toutefois que la raison soit assez bien inspirée pour s'apercevoir de l'inutilité de la substance et de l'impérieuse nécessité d'en finir une bonne fois avec cet encombrant fantôme.

La substance, à la bien prendre, ou veut être tenue pour inerte, auquel cas elle ne sert de rien, ou, si elle s'ouvre à l'action, elle doit consentir (ainsi eût-on parlé chez les platoniciens) à déposer son essence, soit à disparaître. Le « développement » du rapport de Spécification va mettre aux prises les deux logiques rivales : l'ancienne qui remonte à Socrate, celle de l'extension, la nouvelle qui tend à être plus encore qu'elle n'est, au temps où nous sommes, bien qu'Aristote l'ait pressentie, peut-être même, plus que pressentie. Une profonde et décisive remarque d'Agassiz mise par Hamelin dans toute sa valeur, tranchons le mot, dans toute sa splendeur, éclaire ce qui va suivre. « Si les animaux

« articulés n'avaient jamais paru sur la terre à une seule « exception près, celle du homard américain par exemple, « aurions-nous simplement à inscrire dans nos classifications « une espèce de plus ? Non, car cet animal est construit sur « un type tout autre que celui des Vertébrés, des Molusques « et des Rayonnés : il réalise ce type à lui propre, d'une cer- « taine manière déterminée qui en laisse concevoir d'autres « possibles : il a une certaine forme ou allure générale : les « organes présentent l'un ou l'autre des particularités de « structures ; enfin, les parties de son corps ont entre elles « des proportions définies et ce corps présente une ornemen- « tation spéciale. Pour exprimer tous ces caractères d'une « manière satisfaisante, nous devrons instituer pour notre « animal unique, non seulement une espèce distincte, mais « encore un genre distinct, une famille distincte, une classe « et un embranchement distincts[1] ». Voilà qui est clair. Il en résulte non pas seulement une prévalence de la compréhension sur l'extension, mais encore, si nous avons su entendre, une notion plus exacte de la seconde. Car ce qui importe à l'extension, c'est moins le nombre des exemplaires que celui des types. Au cas où chaque exemplaire aurait sa marque et où cette marque ne résulterait pas d'un pur accident, alors, « mais seulement alors » l'extension d'un genre dépendrait du nombre des individus compris dans le genre. Demandons-nous maintenant pourquoi la compréhension a le pas sur l'extension. Du point de vue de l'extension, le genre plane sur les espèces, il les domine et les déborde. De cette façon de concevoir le genre à la réalisation de l'universel, il n'y a qu'un pas, et si l'on prend garde à la façon dont on procède, on l'aura vite franchi. Car s'exprimer comme ici l'on s'exprime, ou ériger le genre en individu, n'est-ce pas tout un ? Notez qu'ainsi conçu le genre se suffit à lui-même, ce qui est bien près d'être la définition de l'individu. Aussitôt l'espèce, et à plus forte raison l'individu véritable perdent toute raison d'être, toute intelligibilité. En tout cas on ne saurait passer du genre à l'espèce, à moins que ce ne fût empiriquement. Changez de point de vue. Placez-vous à celui de la compréhension : le genre devient élément de l'espèce, s'achève, se réalise en elle et par elle. Or, c'est bien ce qui a l'air d'avoir lieu car, dans mainte circonstance, si le genre est présent —

1. P. 168.

et il l'est de par la présence même de l'espèce — les caractères du genre échappent aux prises de la pensée : qu'est-ce qu'un triangle, s'il n'est ni scalène, ni isocèle, ni équilatéral ? C'est un triangle, mais simplement possible, auquel, pour passer de la possibilité à la réalité, il manque la spécification. Le genre ne se suffit donc plus. Pour être au sens plein du terme, il a besoin de son opposé « la différence », et c'est à cette seule condition qu'en arrivant à l'être, il arrive en même temps à la pleine intelligibilité. — Revenons maintenant à l'extension. A quelles conditions deviendra-t-elle intelligible à son tour ? A la condition que chaque individu réalise un type, et, pour s'exprimer en platonicien, qu'il y ait une idée des individus, thèse aux apparences paradoxales, mais dont Plotin eut le génie d'apercevoir la vérité profonde. Aussi bien, si la formation de l'individu est le terme de cette échelle de synthèses que nous sommes encore occupés à gravir degré par degré, ne serait-il pas contradictoire qu'à l'avant-dernier échelon, l'intelligible abdiquât au profit du fortuit et de l'accidentel ? — N'est-ce pas inévitable pourtant, si l'individu seul existe, ce qu'Aristote eut la gloire d'affirmer, et s'il n'est pas de science de l'individu, ce que le même Aristote eut aussi la gloire de reconnaître, l'un et l'autre, sans le moindre risque d'être jamais démenti ? — Il faut que ce soi-disant inévitable puisse être évité. Il faut que la liberté soit possible, ce qui, au sens où doit être pris le terme « possible », implique sa nécessité d'être et d'arriver à son rang dans le système des Rapports. — Inutile d'ajouter qu'au moment où nous sommes arrivés, de notre construction, l'Idée d'un univers ordonné qui, à mainte reprise, nous avait traversé l'esprit, commence à s'y installer : en effet, la notion de hiérarchie s'éveille et, avec elle, la notion de finalité se prépare. Laissez-la se préparer : le moment de son introduction est assuré de venir. Ne la précipitons pas. L'omission de la causalité nous causerait peut-être des embarras dont nous ne sortirions guère, et plus d'un nous convierait vraisemblablement à cette omission, sous prétexte que sur notre route la Succession et l'Altération, déjà rencontrées et soulignées, contiennent tout l'essentiel de la Relation causale. Dès lors, la tâche de l'auteur est plus que suffisamment indiquée : il doit tout d'abord démontrer « l'originalité » de cette relation nouvelle.

X

Sans la spécification, le monde ne serait pas. Sans l'altération, il n'aurait pas d'histoire. Le temps a besoin du mouvement pour atteindre, oserait-on dire, à sa plénitude d'essence. Le mouvement, à son tour, a besoin de la qualité pour ne rester point à l'état du squelette. Or, affirmer que la qualité est exigée par le mouvement, c'est affirmer bien davantage encore. Car ou la qualité persiste et le mouvement ne joue aucun rôle ; ou il joue un rôle et la qualité disparaît. Pourquoi soutenait-on, alors, que le mouvement ne saurait se passer d'elle? Un seul moyen d'échapper au dilemme subsiste : maintenir en face l'une de l'autre l'altération et la spécification. Ainsi, les éléments de la Représentation déjà parus se démontrent en quelque manière les uns par les autres, attendu qu'ils se présentent comme étant les uns *pour* les autres, chacun jouant vis-à-vis des antérieurs le rôle de forme, et vis-à-vis des ultérieurs, le rôle de matière. Il est assez clair, en effet, que le temps et l'espace sont la matière du mouvement, que l'altération a pour matière la qualité et le mouvement, etc. La vérité nous oblige à reconnaître, Hamelin d'ailleurs s'en était rendu compte avant son lecteur, que la spécificité, ou, pour le redire, l'originalité de chaque élément n'apparaît point partout avec le même degré de lumière. Personne, en effet, ne confondra l'espace avec le temps, pas plus qu'il ne se fera prier pour distinguer le mouvement de l'un et de l'autre. Or, et l'histoire le prouve, on a souvent confondu la causalité avec la succession, et même le bien fondé de cette « confusion » qui devrait, à ce qu'on assure, recevoir le nom « d'identification », a fait la gloire de David Hume. D'autre part et pour ce qui est de l'altération, si l'on se souvient d'Héraclite, il semble bien que l'idée pure du changement reste, chez lui, bien distincte de la loi qui règle ses phases, laquelle, chacun le sait, est une des pierres angulaires de la doctrine. Ceci prouverait, au besoin, que l'altération, même peut-être unie à la spécification, ne donne pas la causalité. Que l'une corresponde à l'autre, que telle spécification ne se prête qu'à un certain nombre d'altérations, c'est dans l'ordre. Mais cet ordre n'est point celui que l'on constate. En réalité, les altérations susceptibles de se produire dépassent

en variété celles qui seraient à prévoir si l'on avait seulement à compter avec les caractères spécifiques des qualités correspondantes. Bref il est, pour chaque partie des choses, une nécessité « d'être par le fait de ce qui est hors d'elle, autre qu'elle ne serait si elle était seule[1] ». La *cause* est le nom de cette nécessité. L'effet est le changement qui résulte de cette nécessité.

Etant donnée cette conception du rapport causal, quatre caractères essentiels peuvent lui être assignés : 1° la nécessité de l'enchaînement des phénomènes, 2° par un dynamisme, 3° mécanique, 4° rationnel. —Le premier de ces caractères a été contesté. Pourquoi dire : enchaînement nécessaire, et non pas, simplement : succession constante ? D'abord, on peut constater avec Renouvier, que si la causalité n'est que succession, il faudra dire que la nuit est cause du jour. En somme, tous les caractères de la succession et, qui plus est, de la succession constante, sont ici rassemblés. Et cependant, l'image de la causalité, en ce cas tout au moins, ne s'est offerte à l'esprit de personne. A l'égard de la constance, il est permis de penser que la causalité pourrait se passer d'elle. Deux phénomènes qui ne se succéderaient qu'une fois dans le monde ne pourraient-ils être unis par une relation causale ? On ferait bien d'y regarder à deux fois avant de déclarer l'hypothèse vaine, car rien ne prouve, il s'en faut même du tout au tout, qu'il y ait en ce monde autre chose que des successions uniques[2] — Alors il n'y aurait plus de prévision possible ? — Pourquoi ? La prévision et la prédétermination qui « s'identifient, en fin de compte, dans les profondeurs de la pensée, n'ont rien de commun avec la constance de la succession[3] ». « Un effet est prévisible alors même qu'il ne se produit qu'une fois pour toutes. »

La causalité est, dès lors, indépendante de la constance. Au cas où il en serait autrement, la constance sans exception ne pourrait trouver son explication que hors d'elle-même, étant contraire aux « notions les plus élémentaires du calcul des probabilités qu'une même séquence des phénomènes se représente sans cesse, s'il n'y en a aucune raison[4] ».

1. P. 206.
2. P. 207-208.
3. P. 208.
4. P. 209.

La causalité, par suite, est le nom d'un enchaînement nécessaire. Reste à savoir si cet enchaînement nécessaire suffit à la définir. Assurément, ceux qui réduisent la causalité à cette nécessité ont raison contre le dogmatisme du sens commun, et contre les partisans des causes transitives. Ils inclinent à voir dans la cause et dans l'effet deux corrélatifs, ce qui n'est pas contestable. D'en conclure qu'en dehors de l'idée de cette corrélation, affirmée nécessaire, la causalité n'implique rien, ont-ils absolument le droit? O. Hamelin est d'un autre avis. Il distingue la nécessité causale par un contenu qui lui est propre et que, pour exprimer, il recourt au terme de dynamisme. Expliquons-nous sur ce point[1].

En premier lieu, l'auteur admet qu'il y a de la réalité dans ce que l'on désigne communément sous les noms de pouvoir et de force; en second lieu, ou plutôt à titre de corollaire, il affirme que toute relation étant l'expression d'une nécessité, réduire la nécessité de la causalité à celle d'un simple enchaînement équivaudrait à la détruire. Par exemple, expliquer le causalité, à la manière d'Hamilton, en s'appuyant sur ce que rien ne vient de rien, c'est renverser l'orde des thèses et manquer à s'apercevoir que pour affirmer l'impossibilité d'une production *ex nihilo*, il faut savoir ce que c'est que produire ou, tout au moins, en avoir comme un pressentiment confus[2]. D'autre part si, abandonnant la notion de substance, dans l'impossibilité d'y réduire la causalité, on se rejette sur celle de qualité, de manière à voir dans la causalité « une conséquence de l'opposition des contraires qualitatifs », on ne sera guère plus heureux. Car si l'action causale n'était que ce que l'on vient de dire, une altération quelconque ne devrait jamais être déterminée causalement que par une interaction de qualités contraires. Or, il n'en est pas toujours ainsi. Ne confondons pas les supports d'une relation avec cette relation même. Autrement dit ne croyons point qu'expliquer consiste toujours « et exclusivement à réduire afin de déduire[3] ». Le mot « dynamisme » n'est décidément pas de trop. Peut-être on achèvera de s'en convaincre quand on aura justifié les qualifications de ce dynamisme à commencer par son caractère mécanique.

1. P. 220.
2. P. 224.
3. P. 228.

On a deviné, j'imagine, que dans la langue d'Hamelin, « dynamisme » et « mécanisme » ne recèlent aucune contradiction. Le mot même de mécanisme signifie que la causalité procède du dehors : insistons sur ce premier caractère. On voit tout de suite que les parties de l'étendue qualifiée ne sauraient influer les unes sur les autres, par elles-mêmes et par elles seules. La cause d'un mouvement n'est pas dans le mobile. « Une force est un rapport posé entre deux termes : elle n'émane pas de l'intérieur de l'un d'eux, elle est entre eux[1]. » Pareillement si l'on passe au point de vue de la succession : l'effet et la cause tendent à se poser chacun comme un tout, celle-ci antérieure, celui-là postérieur, « et la détermination vient encore du dehors en ce sens que c'est le passé ou, tout au moins le donné, qui fait l'avenir ou le présent[2]. » De répliquer que l'effet pourrait être cause à son tour et exercer une influence sur la cause si l'on éprouve quelque tentation, il faudrait être assez avisé pour s'apercevoir qu'une telle influence n'aurait rien de proprement causal, et pour craindre de confondre, par là même, les divers degrés de la représentation[3]. La cause, en tant que cause, pourrait-elle ne pas être antérieure à l'effet en tant qu'effet ? Et ne savons-nous point que les parties du temps sont solidaires ? Et ne savons-nous point, aussi, que cette solidarité tient à leur exclusion réciproque ? Il ne se peut donc que l'antériorité de la cause éveille le moindre doute et que sa distinction d'avec l'effet soulève une difficulté d'apparence invincible.

Un corollaire en résulte : l'impossibilité, non point assurément de subordonner le mécanisme à la finalité, mais de l'identifier à elle. Ériger les causes en moyens serait agir comme si l'on oubliait « qu'un moyen qui ne serait pas d'abord une cause ne saurait pas même être un moyen[4] ». Hamelin estime que cette défiance envers le mécanisme pourrait bien avoir son origine dans une théorie, encore en faveur, d'après laquelle la volonté humaine fournirait le vrai type de la notion de cause. Suit une des discussions les plus profondes de ce bel *Essai*, œuvre originale et profonde entre toutes. Chaque

1. P. 229.
2. *Ibid.*
3. P. 230.
4. P. 233.

année, entre 1871 et 1879, nous démontrions à nos élèves : qu'il y avait un principe de causalité d'où résultait l'affirmation du déterminisme universel ; et que le type le plus parfait de la causalité se trouvait dans la volonté libre. La contradiction était flagrante. Elle s'étalait dans tous les livres classiques de philosophie, et pas seulement dans les manuels. Il va sans dire que quelques-uns, parmi nous, flairaient la contradiction, mais nul ne s'avisait de la démasquer et de la dissiper. Que l'homme le plus propre à cette tâche fût Hamelin, nul ne s'en étonnera, s'il s'est aperçu que l'une de ses qualités les plus éminentes consiste précisément à se passer de grossir les objets pour les reconnaître distincts, ou, ce qui revient assez au même, à trouver aux faits les plus pauvres d'apparence une richesse jusque-là insoupçonnée. Hamelin reproche donc aux partisans de la « théorie rationnelle » de la causalité d'avoir cherché la causalité « là où elle n'est pas pure, et peut-être même, en dernier lieu, là où elle n'est pas du tout[1] ». A ses yeux, le cas privilégié de la relation causale ne peut se rencontrer que là où elle se montre à nu, sans mélange ni de finalité, ni, à plus forte raison, de liberté, à savoir « dans le phénomène pauvre et abstrait de la détermination mécanique[2] », où s'atteste une relation de deux masses. Peut-être, et même sûrement, arrivera-t-il à cette causalité de dévoiler son insuffisance. Mais précisément, pour être certain de cette insuffisance il aura fallu commencer « par prendre le mécanisme en lui-même afin d'en reconnaître les lacunes ».

Passons à un nouveau caractère de la détermination causale. « Elle est réelle » en ce sens qu'elle est « dans les choses mêmes ou du moins qu'elle constitue un rapport qui existe entre les choses[3] ». Cela revient à dire que la causalité est, en vertu de ce qui précède, une relation *sui generis*, et que les développements consécutifs à la position de ce rapport nouveau lui tiennent lieu de démonstration. Il était utile d'insister sur cette démonstration et de faire comprendre qu'une raison n'est pas nécessairement une cause, et que si la causalité s'impose nécessairement à la pensée comme un des outils indispensables à sa propre construction, l'idée de liaison

1. P. 237.
2. P. 238.
3. *Ibid.*

nécessaire, dont on peut dire qu'elle est l'âme du présent livre[1], a moins de compréhension que l'idée même de cause. C'est ce que l'auteur du premier *Essai de Critique Générale* pressentait quand il distinguait le Devenir de la Cause et les inscrivait l'un et l'autre sur sa table des catégories.

Démontrer qu'une raison n'est pas une cause, c'est porter un coup droit à la doctrine d'Aristote, j'entends à celle que le philosophe a soutenue dans les *Analytiques*. Car si « la causalité du moyen terme » est ce qui rend syllogisme possible, si même en substituant au syllogisme de l'extension celui de la compréhension — où la mineure, devenue majeure, énonce le fait sur lequel s'appuie la pensée pour s'élever à la loi — on commence à s'apercevoir qu'en raisonnant on fait un peu plus que piétiner ; du moment où la pensée d'Aristote, sa pensée constante, est que le rapport du moyen aux extrêmes se réduit, en dernière analyse, à un rapport d'identité, on ne peut se dissimuler qu'Aristote a méconnu la véritable essence du rapport causal et que la notion d'efficience, ainsi que l'attestera plus tard la *Métaphysique*, lui a véritablement échappé. — Ici se place, en dépit de ces réserves dont il faut louer Hamelin d'avoir accentué la rigueur, un éloge d'Aristote tel qu'Aristote, n'en a reçu nulle part ailleurs de plus décisif et de plus fortement motivé. Car si l'auteur des *Analytiques*, sur le point de découvrir la causalité, a rebroussé ou paru rebrousser chemin, comme s'il ne trouvait nulle part un appui pour sa thèse, il a, quand même, découvert « l'essence de tout processus rationnel et que ce processus est dans la médiation[2] ». Et le jour où cela fut découvert fut « une grande époque de la pensée ». Hamelin a raison d'écrire : « Le jour où... etc » Les découvertes de ce genre ont beau être l'œuvre d'une lente et longue préparation, le résultat se dresse un beau jour dans l'esprit du penseur et ce jour compte désormais parmi les plus beaux non seulement de son histoire, mais de l'histoire.

Hamelin nous a promis une construction de la causalité exempte de tout appel à la volonté humaine, d'une part, et, de l'autre, de toute réduction plus ou moins déguisée aux rap-

1. On voudra bien s'apercevoir que c'est une nécessité d'un nouveau genre qu'Hamelin a tenté de découvrir, si même il ne l'a point découverte. Il y a là une discussion qui viendra à son heure et que nous espérons bien commencer un jour, si nous en avons le temps et la force.

2. P. 248.

ports précédemment construits. Le moment est venu de tenir la promesse. Et pour la tenir, il faut se contenter des données de la mécanique, en veillant soigneusement à empêcher l'atome ou la matière de se glisser subrepticement parmi elles. Car il serait impossible de réaliser la matière sans réaliser aussitôt l'espace. Mais comment sortir du point géométrique sans être rejeté sur le point matériel et, par suite, sans descendre au-dessous de l'intelligible ? Le problème est de justifier le primat de l'action, d'en tirer l'être comme de sa source, autrement dit d'obtenir l'être en continuant à se passer de la substance. Pour y arriver, un coup de vigueur est indispensable, mais non pas un tour de force ou d'adresse. Il suffit de supposer que le point (géométrique) auquel on va imprimer un mouvement est animé déjà d'un mouvement antérieur, ou bien encore il suffit de le concevoir tel qu'il reçoive toujours plus d'un mouvement. En d'autres termes, soumettez le point géométrique à l'action perpétuelle de la causalité, vous obtenez l'équivalent intelligible du point matériel et vous réalisez ce qui, chez Leibnitz, est resté un rêve : définir le monde sans recourir à la substance et assurer la parfaite coïncidence de l'être et de l'action.

Il reste maintenant à tenter une définition positive de la force et à la réduire à son plus simple contenu. La mécanique nous en fournira les moyens, grâce aux deux idées inséparables, mais antagonistes, et, par là même corrélatives, de *pression* et de *tension*. Mais, sous ces deux idées, s'il est possible à la rigueur de retrouver la force, comment y retrouver la causalité. entendons la causalité telle qu'on l'a définie au début du chapitre ? En remarquant qu'une pression équivaut à une « négation mécanique [1] ». Une pression qui s'exerce équivaut, oserai-je dire, encore qu'Hamelin ne l'ait pas expressément énoncé, à un jugement qui se prononce, à savoir que « le point pressé ne doit pas être où il est ». Nous voici dès lors au terme que notre auteur avait conçu l'ambition d'atteindre, en ayant préalablement éprouvé la nécessité, puisqu'il s'était mis dans l'obligation d'établir que la causalité est un rapport original, que ce rapport est d'essence mécanique et qu'il consiste en une progression.

1. P. 260.

XI

On n'apprend rien à personne en rappelant que la liste des éléments précités de la Représentation a toutes chances d'être à peu près partout accueillie sans difficulté. Les matérialistes mêmes, s'il en reste au temps où nous sommes, et si parmi eux il s'en rencontre d'avisés, s'apercevront, à la faveur des raisons d'Hamelin, qu'en dépit des apparences verbales, l'idéalisme et le matérialisme ne sont pas nécessairement incompatibles. Démocrite, au besoin, les aiderait à s'en apercevoir. — Ceci soit dit pour insister sur l'intérêt « général » du présent *Essai* et pour mettre sur leurs gardes ceux qui voudraient le traiter ainsi, qu'au moyen âge, on traitait le grec. La causalité, non moins que l'espace, le temps et les catégories intermédiaires entre le temps et la causalité peuvent servir de base, Renouvier l'a dit et en a fait la preuve, à une division et à une distinction des sciences. Mais il est admis chez les savants qu'il faut savoir se contenter des causes efficientes sans leur adjoindre les causes finales.

Nous arrivons, dès lors, à un moment de la doctrine des plus intéressants, pourquoi ne pas aller jusqu'à dire des plus dramatiques puisque l'auteur, soucieux des intérêts de la science, inséparables à ses yeux des intérêts de la raison, se propose d'établir la réalité, sinon des causes finales, du moins de la finalité ? L'auteur du *Fondement de l'induction* tentait, en 1871, quelque chose de semblable, lorsqu'il se proposait, par sa propre doctrine, de rapprocher la première et la dernière des trois *Critiques*, celle du *Jugement* et celle de la *Raison Pure*. On pourra ici comparer les deux dialectiques, celle de J. Lacheher et celle d'O. Hamelin. Elles sont parallèles puisqu'elles sont orientées pareillement, mais elles restent parallèles, c'est-à-dire, après tout, distantes. O. Hamelin ne fait aucune allusion à cet « intérêt esthétique » de la pensée qui justifiait, dans la philosophie de M. J. Lacheher, le rôle du « principe des causes finales », Hamelin pense ni plus ni moins que s'il n'y a pas de finalité dans l'univers, et partout dans l'univers, c'est le hasard qui l'emporte.

Alors, que deviennent les raisons de Spinoza contre la finalité, et que faut-il penser du Darwinisme, et que vaut, en général, la doctrine dite « des conditions d'existence » ? Nous

craindrions de fatiguer le lecteur en recommençant l'éloge du livre à chacun de ses chapitres. Mais, tout en restant persuadé que le chapitre sur la causalité n'est ni ne saurait être surpassé par aucun autre, nous avons conscience de ne rien exagérer en jugeant qu'il n'a rien été dit de plus décisif, ni contre l'antifinalisme de Spinoza, ni contre sa façon, si malencontreusement géométrique, de manier des éléments supérieurs en richesse à ceux du géomètre, ni contre son obstination à ne point s'apercevoir que ses essences sont pénétrées de finalité[1]. Et ces pages, si étonnantes de profondeur, servent d'introduction au « développement » du rapport de finalité. Ici, tout résumé est impossible, et de la discusion du spinozisme et de celle des doctrines biologiques contemporaines. Hamelin concède que les expédients à l'aide desquels on parvient à se passer de la finalité, même dans le monde de la vie, peuvent suffire à la rigueur tant qu'on reste sur le terrain de la science. Le savant ne saurait contester la spontanéité inséparable de la vie, mais il lui est loisible de ne pas s'interroger sur l'essence de la spontanéité. Le philosophe, lui, ne peut éviter le problème.

Mais il y a plus. Il y a que la causalité, laquelle est ou peut être interprétée comme une victoire de la raison sur le hasard, exige l'intervention de la finalité pour assurer cette victoire. Ne parlons donc plus, comme au temps du *Fondement de l'Induction*, d'un déterminisme des causes finales qui se superposerait au déterminisme des causes efficientes. D'abord un but peut-être une raison mais n'est point une cause ; en second lieu, c'est la causalité véritable, entendons la causalité mécanique, dont le déterminisme exige l'intervention de la finalité. Sans elle, le monde physique subsisterait à la rigueur. Ainsi pense M. Lacheher. L'opinion d'Hamelin est que, même le monde physique, sans la finalité, ne pourrait être. Il est deux espèces de hasards : ou le hasard provient d'une lacune dans un enchaînement de causes[2], ou il résulte du fait de l'indépendance des causes et *ensuite*[3] de leur rencontre. Etant données des causes indépendantes, ces causes agissent nécessairement et leurs effets son prédéterminés. Qui jugerait leurs combinaisons

1. Cf. p. 264-266 et 282-288.
2. P. 302.
3. *Ibid.*

fortuites se tromperait sur le caractère immédiat de la fortuité. En affirmant qu'il y a fortuité, il ne se tromperait pas, quand même, du tout au tout. Car il s'agirait d'expliquer la collocation de ces causes indépendantes; or, si elles sont indépendantes, on ne peut, à moins de se contredire, regarder leur collocation comme un effet de la causalité. Et alors on est pris entre deux écueils : celui de nier ce que l'on affirme en même temps qu'on l'affirme, et d'altérer les données du problème à résoudre, celui de le reconnaître franchement insoluble... si ce n'est par un appel à la finalité. Autrement, en effet, si les combinaisons ne sont point fortuites, attendu qu'elles résultent de la situation respective des causes indépendantes, cette situation elle-même reste inexpliquée [1] : d'où l'on est en droit de conclure que « l'idée de résultat pur et celle de détermination causale n'excluent pas tout indéterminisme [2] ». Un résultat réduit à lui-même ne compte point, ce qui revient à dire qu'une de ses conditions, tout au moins, a été omise. Il s'ensuit que les conditions déterminantes d'un phénomène ne sauraient dépendre exclusivement de son passé. La finalité se présente donc tout d'abord comme une « détermination par l'avenir [3] ». Et il faut ici éviter d'imaginer l'influence de cet avenir à la manière d'une poussée causale. Admettons, ce qui a été reconnu dès l'antiquité, que les corrélatifs soient donnés ensemble (et cela est impliqué dans leur définition); admettons en outre, ce qui est, d'ailleurs, la définition même du temps, que toutes ses parties s'excluent les unes des autres; admettons, enfin, qu'à ce titre, chaque partie du temps soit représentative de toutes, attendu qu'elle les exclut et que l'exclusion est un rapport [4] : qu'adviendra-t-il ? Il adviendra que l'organisation du futur se présentera comme possible, puisque ce futur se trouvera être en quelque manière dans le présent et lié à l'organisation de ce présent.

Reste à savoir comment la finalité s'exerce. Elle exige la conscience en ce sens qu'elle l'appelle, mais elle ne l'implique pas. C'est assez dire que si l'on veut chercher la finalité dans la réalisation progressive d'un désir conscient, on la trouve, mais on ne l'obtient pas à l'état pur. L'œuvre d'art est dans

1. P. 301.
2. P. 303.
3. P. 304.
4. P. 308.

l'ouvrier avant d'être dans l'œuvre que sa main façonne. A ce point de vue, toute œuvre est une copie. Or, si l'on s'applique à considérer l'activité intentionnelle consciente [1], on y constate l'intelligence, d'une part, et la volonté, de l'autre. Mais l'une et l'autre ne supposent-elle pas les fins? L'imagination ne se figure pas aisément une idée capable d'agir par elle-même et de susciter sa propre réalisation. C'est qu'aussi bien l'imagination intervient ici mal à propos, et qu'elle s'obstine à prêter au concept une inertie de laquelle il ne pourrait sortir sans l'assistance d'un agent volontaire. Or, si l'on songe à l'entreprise tentée par l'auteur, ou cette entreprise est chimérique, ou, puisque la représentation se laisse construire, c'est qu'à l'exemple des murs de Thèbes s'élevant à mesure qu'Amphion fait résonner sa lyre, les éléments de la représentation ne sont pas inertes, c'est qu'une obscure tendance à s'organiser les travaille : et il faut bien qu'il en soit ainsi du moment où les essences « s'expliquent et s'engendrent [2] ». Ce n'est donc pas dans une activité dérivée du concept qu'il faut faire résider la finalité, mais dans « le concept lui-même comme activité synthétique [3] ».

Alors, si ce que l'on vient d'écrire est exact, la finalité agirait avant d'apparaître et n'attendrait pas pour s'exercer qu'on lui eût fait sa place? Mais si toutes les essences participent de la finalité, que devient cette hiérarchie des rapports à laquelle Hamelin ne saurait renoncer qu'en renonçant à sa philosophie? La difficulté est sérieuse. Elle n'a point échappé à l'auteur. Il ne s'y attarde pas, incapable d'ailleurs de s'attarder nulle part, mais il s'accorde une courte halte. Peut-être la prolongerions-nous utilement. Peut-être ne trahirions-nous point la pensée d'O. Hamelin en disant qu'une interprétation finaliste de tout le système des rapports, par cela seul qu'elle serait prématurée, lui serait inévitablement contraire. N'oublions pas que l'échelle des Eléments de la Représentation est construite à partir de son premier échelon, nullement du dernier ou même de l'avant-dernier. Souvenons-nous que la poussée progressive à laquelle obéit la Représentation, si on veut l'appeler comme elle mérite de l'être, peut recevoir le nom de nécessité synthétique, ce nom là, vraisemblablement, et pas un

1. P. 312.
2. P. 318.
3. P. 319.

autre. Que chacun des degrés de la représentation l'exprime, ou nous ne nous sommes pas fait comprendre, ou c'est l'évidence même. Il n'est pas moins évident que chaque degré fait saillir un aspect de cette nécessité, qu'il l'exprime à sa manière. On ne saurait donc élire un de ces degrés pour lui conférer un droit supérieur aux autres. Prêter aux éléments de la représentation l'obscure tendance dont on parlait tout à l'heure, c'était donc vouloir que la finalité agît avant d'être, ce qui revenait à faire sur la doctrine d'Hamelin un contresens fondamental. On ne nous reprochera pas de nous être tendu un piège pour nous en être garé ensuite. Le reproche serait d'autant plus injuste qu'il nous est arrivé à nous-même de stationner dans les alentours du piège : l'écueil n'était donc pas entièrement imaginé.

Ne parlons plus, dès lors, d'une génération des concepts comme d'un caractère coextensif à tous les moments de la représentation. Disons seulement qu'au degré où nous sommes, le concept a dépouillé toute inertie, qu'il agit par sa présence en présidant à la collocation des causes et en éliminant, par cela même, les combinaisons mécaniques assurées de ne pas aboutir. La finalité n'est point, comme on l'a souvent dit, la conformité à l'idée, elle est l'idée, « pourvu que, comprenant bien l'idée, au degré où elle est prise ici, on se rende compte que c'est une organisation qui s'invente elle-même, un plan qui se dresse lui-même[1] ».

Ceux qui, comme l'auteur de la présente étude, ont eu occasion de réfléchir sur les phénomènes attribués à l'inspiration dans le déploiement de l'activité artistique, ne douteront pas que l'idée ne soit une chose vivante de sa nature, et qu'un plan ne surgisse dans une imagination d'artiste à la manière d'un hôte désiré, attendu, mais si désespérément attendu qu'on a presque cessé de l'attendre. Cela n'empêche point l'inspiration de se refuser à ceux qui se montrent indignes d'elle parce qu'ils l'attendent en flâneurs, à la façon d'un étranger dont on pourrait, au détour du chemin, bientôt faire la rencontre. L'inspiration veut être méditée, élaborée, préparée. Elle est la récompense d'un effort continu, d'une méditation prolongée, mais d'un effort dont le terme reste à perte de conscience, mais d'une méditation pendant laquelle on ne sait qu'une seule chose, c'est que l'on médite.

1. P. 324.

Inutile d'ajouter que, si la thèse a été bien comprise, nul ne sera tenté de prêter à O. Hamelin la croyance de certains auteurs à la « contingence » de la finalité. Si « contingent » signifie « surajouté au mécanisme », la finalité doit être dite contingente. Si l'on admet que la science peut se passer d'elle, quand bien même elle s'en passerait, faute de savoir s'en servir, on est autorisé à la maintenir hors des idées directrices de la science positive : rien de plus. Au vrai, la finalité est partout, et elle est partout puisque le déterminisme l'exige. Être déterministe, c'est adhérer au mécanisme, mais, qu'on le veuille ou non, le mécanisme privé de finalité garde une existence « misérablement précaire et ne retrouve quelque solidité qu'après avoir atteint la forme d'une organisation teléologique[1] ».

XII

Si la cause et l'action s'impliquent mutuellement, comme d'autre part l'idée de fin coïncide avec celles d'organisation et de système, l'idée de « système agissant » coïncidera, semble-t-il, avec la synthèse des deux dernières relations. Et cette synthèse ne pourra plus, comme les précédentes, jouer un rôle double. Elle ne sera point *thèse* après avoir été synthèse. Car si l'on cherche au delà de la fin, puisque la fin permet au déterminisme de se constituer, la raison paraîtra satisfaite et le système des Eléments de la Représentation achevé. Pourtant, il faut que « le système agissant » soit quelque chose de plus qu'un élément obtenu par simple juxtaposition, ce qu'au premier abord il a l'air d'être. L'opposition de la finalité et de la causalité appelle un dernier moment, elle exige une synthèse réelle et non simplement verbale. Ici, des difficultés s'élèvent.

Si la causalité et la finalité suffisent à l'achèvement du déterminisme, ce qui résulte d'ailleurs de l'analyse précédente, l'univers, pourrait-on dire, est consolidé ; il est, pour nous servir d'une expression stoïcienne, « composé ». La courbe est close.

Si elle restait ouverte, un élément s'y introduirait, dont l'entrée n'aurait pas plutôt lieu, que tout l'échafaudage

1. P. 325.

s'ébranlerait et ferait, bientôt, plus que menacer ruine. La dialectique veut être prise au sérieux, et il en est d'elle comme du scepticisme aux yeux de Royer-Collard. Sa part est celle du lion. Il faut qu'elle pénètre le monde de telle sorte que rien ne soit en dehors d'elle. Dès lors, il faut que le déterminisme ait son opposé : la contingence. Et le monde devient irrationnel. Voici donc le dilemme : ou l'on s'arrêtera dès que l'on aura fait arriver la finalité à son rang, et l'on considérera le déterminisme comme répondant à la synthèse des deux derniers rapports ; ce qui équivaudra au risque de substituer une synthèse verbale à une synthèse réelle puisqu'en juxtaposant les termes du rapport, on a obtenu déjà le déterminisme. Ou l'on se mettra en quête d'un troisième moment véritable, et l'on cherchera peut-être en vain.

Oui, l'on cherchera en vain, car au lieu d'un concept synthétique, c'est sur un concept antithétique que la pensée fera sa nouvelle halte. *Déterminisme*, en effet, appelle *contingence*, son opposé immédiat. Or, si l'on considère le degré de la représentation auquel on est maintenant parvenu, il est impossible que les rapports situés sur ce degré ne retentissent jusqu'aux confins inférieurs du système. Et c'est la mort de la dialectique, et la pire de toutes les morts, puisque c'en est le suicide. La dialectique périt par ses propres armes. Et l'on ne saurait échapper à la conséquence. Ici, ouvrons une parenthèse. Quand parut le vigoureux essai d'Émile Boutroux sur la *Contingence des lois de la Nature*, Renouvier admira l'œuvre, mais la doctrine l'inquiéta. Plus tard, quand celui qui écrit ces lignes lui raconta qu'il avait été conduit au néo-criticisme par la thèse de Boutroux, Renouvier avoua s'en être bien aperçu et il insista sur les différences entre la doctrine de Boutroux et la sienne. Il entendait avoir une doctrine rationaliste. Et il ne croyait pas le rationalisme compatible avec une philosophie de la contingence. Tel ne pouvait manquer d'être, et à combien plus forte raison, l'avis d'O. Hamelin. — Mais comment sortir de la difficulté ?

Par la dialectique, mais en satisfaisant à toutes ses exigences. Car si le déterminisme a pour opposé la contingence, il faut faire évanouir cette opposition grâce à une relation nouvelle. Où la chercher ? Où trouver la synthèse du déterminisme et de la contingence ? Dans la liberté, pas ailleurs.

Revenons maintenant à l' « exposition » de la Personnalité,

en serrant le texte de plus près [1]. Le « système agissant » sera le dernier et le plus haut degré de la représentation, puisque les deux notions de cause et de fin, juxtaposées, nous offrent déjà, à tout le moins, l'apparence d'une totalité. Le sommet de la construction est donc tout proche. Reste à démontrer que ce sommet est la Personnalité ou la Conscience. Cette preuve n'est pas impossible : car s'il faut que le dernier élément de la représentation satisfasse à la condition de tous les autres qui est d'être un rapport, la Conscience en est un. De plus, si ce rapport est veritablement dernier, et s'il lui faut quand même un point d'appui, c'est en lui-même que ce point d'appui veut être cherché. Or, cette nouvelle condition est satisfaite puisque la conscience est le rapport de soi à soi : avoir conscience, c'est se rapporter à soi-même. Et l'on peut affirmer que cette définition de la conscience se retrouve partout où l'on a essayé de la définir. Il y a plus. Étant la forme la plus haute de la représentation, la conscience n'a rien en dehors d'elle. S'il en est ainsi, une conséquence est inévitable : c'est qu'il doit y avoir dans la conscience un caractère qui manifeste son « indépendance » et sa « suffisance ». Autant dire que ce caractère n'est et ne peut être que la liberté [2].

Dans cette partie de son œuvre, Hamelin aborde les problèmes dont l'ensemble forme le deuxième *Essai de Critique générale*. Toutefois, cette seconde « critique » qui, chez Renouvier, mérite d'être considérée à part de la première, dont elle est tout à la fois une continuation et peut-être, — chose plus grave — un remaniement, n'équivaut point chez l'auteur de l'*Essai sur les Eléments principaux de la Représentation*, à un second ouvrage qui viendrait confirmer et compléter le premier. Ce second ouvrage, si Hamelin avait assez vécu pour l'écrire, aurait eu vraisemblablement pour objet la « dialectique descendante », la régression de la pensée consciente vers le pur Rapport. On peut même, à ce propos, hésiter sur la nécessité de l'entreprise et se demander ce qu'elle nous eût appris de nouveau. La pensée de l'auteur était certes assez riche pour lui permettre de surprendre et de surpasser notre attente. Mais il faut bien convenir de deux choses : l'une est que le présent *Essai* se suffit à lui-même ; l'autre est que le deuxième paragraphe du cinquième et dernier chapitre, en

1. P. 326.
2. P. 327.

tout cent cinquante pages, est consacré à un « développement » pareil à tous les autres, si l'on a égard aux thèses et à la méthode. Une construction dialectique de la conscience était indispensable au même titre que celle des autres moments de la représentation. Et il n'est guère malaisé de prévoir ce qu'une construction de ce genre, même réduite à une sorte de schéma, exigeait de précautions et d'efforts. Là est, sans doute, la partie la plus difficile du livre, en raison de son extrême densité. Heureusement qu'il est toujours possible de relire et qu'à force de relire on supplée aux développements omis[1]. — Par malheur tout essai de résumé serait ici au-dessus de nos forces, et nous croyons utile d'épargner au lecteur l'équivalent d'un programme en une vingtaine d'articles environ, devant chacun desquels il faudrait se contenter d'inscrire la solution de l'auteur. Nous toucherons seulement à deux problèmes. Nous examinerons successivement comment se pose dans la pensée d'O. Hamelin la question du monde extérieur ; comment, liberté impliquant à la fois déterminisme et contingence, s'appellent l'une l'autre la conscience et la liberté.

1° Et d'abord le monde extérieur existe. Il est réel, non pas à la manière d'une chose, inutile d'en faire la remarque, mais à titre de « terme d'un rapport ». — On va sourire en alléguant qu'une telle réalité est le pseudonyme d'un mirage. — Libre à qui voudra d'en sourire et, par la même occasion, de lire sans comprendre. A moins de convertir l'idéalisme d'O. Hamelin en je ne sais quel nihilisme, et de ne pouvoir se déprendre, dans l'examen des problèmes de la philosophie, des vices incurables de l'esprit écossais (celui de Reid, de Stewart et quelquefois de W. Hamillon) on est, j'imagine, assuré, que nul philosophe n'est certain de rien plus que de la réalité du moi, qu'il l'est d'une certitude au moins égale à celle de Descartes et, peut s'en faut, du même genre. — Soit, nous sera-t-il répondu : mais que n'est-il aussi certain de l'existence des corps ? — Il n'est pas impossible que la dialectique nous défende de croire à la réalité du moi comme si nous étions seuls au monde. En effet poser le moi c'est lui

1. Omis délibérément dans un intérêt de composition et de proportion, peut-être aussi dans un intérêt de clarté : le développement explique sans doute, mais parfois il disperse. On a eu raison de comparer le livre d'Hamelin à un « beau poème ». Il n'est, en effet, rapsodique à aucun degré. Même il est exempt d'épisodes.

opposer le non-moi. Mais le moi et le non-moi, s'ils sont dans la représentation, l'un et l'autre, à des titres différents l'un de l'autre — puisqu'ils sont différents en raison de leur antithèse — s'y trouvent en vertu d'une même nécessité. Reid a raison, en un sens, quand il exige la perception extérieure sans l'intermédiaire : idée représentative. Son unique tort, assurément grave il est vrai, consiste à s'être mépris sur la nature de la conscience et à l'avoir limitée aux états du moi. Il a sans doute ainsi fait cesser le scepticisme dans lequel il se figurait avoir été précipité par David Hume. Mais en conférant au monde extérieur une existence qu'il se gardait soigneusement de définir, il a laissé sans solution le problème capital de sa philosophie. Or la réalité distinct du monde extérieur ne fait qu'un dans la doctrine d'O. Hamelin avec la réalité d'un rapport, laquelle implique (cela est de toute évidence) de celle de ses termes. Et puisque la position de la conscience équivaut à celle d'une synthèse, le Moi et le Non-Moi y sont compris nécessairement[1].

Si telle est la pensée d'O. Hamelin, il est clair qu'il ne fait que redire ce que Descartes, s'il ne l'a jamais exprimé en propres termes, a toujours pensé. *Cogito ergo sum* signifie cela ou ne signifie à peu près rien[2]. Et on peut ajouter que Leibnitz aurait produit vainement sa doctrine des monades si les philosophes qui la célèbrent s'obstinaient, ainsi que trop souvent il arrive, à en éliminer l'essentiel, à savoir que la monade se suffit à elle-même, étant représentative de tout l'univers. Le jour où Renouvier situait le Soi et le Non-Soi dans la catégorie de la Personne, il avait beau ne se douter point, alors, que plus tard il serait l'auteur d'une *Nouvelle Monadologie*, il restaurait la monade, et cela, dès son premier *Essai de Critique générale*. On lui a reproché parfois de s'être arrêté à mi-chemin de l'idéalisme ; et il faut convenir que les pages du *Deuxième Essai* où il est question des « Affirmations premières[3] » ainsi que des « Thèses fondamentales de la Réalité » justifient partiellement le reproche. Certes, Renouvier se défend d'aller jusqu'à Thomas Reid. Mais nous, au moment de qualifier son attitude, nous hésitons entre les deux termes : réalisme, idéalisme. Nous pensons, toutefois, que la doctrine de Renouvier est animée

1. Cf. p. 336-342.
2. Cf. p. 329.
3. T. II, p. 229-259, 2e édition.

de l'esprit idéaliste et que là où la plume a hésité, la pensée est restée constante. Et nous le pensons par la simple raison qu'il n'est pas de réalisme en dehors du substantialisme, ce que Reid, d'ailleurs, avait su comprendre. Reid, instinctivement d'abord, et délibérément ensuite, confondait l'idéalisme et le scepticisme. Son double substantialisme le tirait d'embarras. Dès lors, entre le substantialisme et l'idéalisme, il paraît bien y avoir dilemme. Au surplus, la difficulté n'est pas de constater le dilemme. Elle est d'en accepter les conséquences, plus encore de ne jamais les perdre de vue quand il nous arrive une bonne fois de nous incliner devant elles. La vigueur de l'esprit philosophique pourrait bien avoir pour l'un de ses critères non pas tant la franchise avec laquelle on adhère aux thèses idéalistes, que la probité spéculative dont on fait preuve en se souvenant toujours de les avoir adoptées.

Nous voilà enfin sortis des vieux expédients auxquels ce n'est point sans remords que nous nous rappelons avoir eu recours au temps où nous étions jeune et où l'acte de foi moral venait fort à propos opérer le sauvetage du monde extérieur quand la réalité de ce monde nous semblait compromise. Que faut-il donc au juste entendre par monde extérieur? Ce que, depuis Fichte et Maine de Biran on entend par Non-Moi, c'est-à-dire « l'autre du Moi ». Il n'est point : « l'autre de la conscience », ce qui équivaudrait à un par non sens. Tout cela était en germe dans Renouvier mais n'y était qu'un germe.

Passons maintenant aux thèses sur la liberté

1° Il est une conception déterministe de la liberté qui consiste à soutenir qu'être libre c'est obéir à une nécessité comprise et, de plus, à une nécessité dont notre individu est l'unique siège. Or, de deux choses l'une : ou l'on a conscience de se distinguer de sa propre nature et alors d'être affranchi de la nécessité ; ou l'on se sent esclave, et alors rien ne prouve que l'on soit une source réelle d'action. Ou la spontanéité n'est point véritable, ou elle suppose l'empiétement de l'être sur le non-être, ce qui est la définition même de l'acte contingent. Il est en effet une contingence requise par la liberté qui, loin d'être un signe d'imperfection, est un signe du contraire. Ou l'être, au sens plein du mot, n'est pas, et la conscience ne fait en lui que doubler une nature à laquelle il reste soumis, ou il a le pouvoir de s'élever au-dessus d'elle. Bref, la contingence exigée par la liberté implique « que toutes les raisons

sont réunies et qu'on s'éleve plus haut encore[1] ». D'ailleurs une nécessité « bien comprise » peut-elle l'être autrement que rapportée à son opposé qui est la contingence ?

Cela ne veut point dire qu'entre la nécessité pure et la contingence pure, on soit tenu d'opter. La contingence pure éveille la notion de puissance nue et indéterminée, par suite susceptible de toutes les dénominations, y compris celle de la volonté. Mais qui ne voit que ce sont là dénominations arbitraires, par suite extrinsèques ? Une contingence, pour devenir volonté, doit au préalable se faire intelligemment consciente : et cela est plus que difficile à comprendre [2]. Ici je voudrais, sans risque de méprises, expliciter la pensée de l'auteur. Soit, par exemple, la doctrine de Kant, où le noumène, logiquement antérieur, au phénomène, n'est autre que la volonté logiquement antérieure à l'entendement. C'est cette antériorité logique de la volonté qui est, précisément, insoutenable, à moins que le déterminisme ne soit une illusion et rien de plus. Pourquoi cette illusion, dès lors ? C'est ce que l'on ne voit pas. Car si cette illusion est nécessaire, autant prétendre que la liberté, pour se rendre manifeste, a besoin de se renoncer. Raisonner ainsi équivaut à soutenir que la liberté, entendons la liberté réelle, préexiste à ses conditions d'existence. — Non pas d'existence mais d'exercice dans un monde de phènomènes ! — La différence n'est pas médiocre. Et elle est bien telle dans la pensée de Kant. Reste à savoir s'il y a là quelque chose de plus qu'une intention, et si l'antériorité de l'être à ses conditions n'est pas le vice radical de la célèbre distinction de Kant, entre le phénomène et la Chose en Soi. A une liberté qui, sans raison plausible, se donne des chaînes ou, faute de pouvoir s'enchaîner, se procure l'illusion de son propre esclavage, O. Hamelin oppose une liberté qui s'atteste par d'incessantes victoires sur la nécesssité, liberté éclose au confluent du déterminisme et de la contingence, synthèse nécessaire de l'un et de l'autre.

On s'étonnera peut-être qu'O. Hamelin ait négligé de combattre les arguments autrefois célèbres en faveur du déterminisme. Il en a certes négligé le plus grand nombre. Après avoir établi (à la suite de Renouvier mais par une autre procédure) que l'action libre équivaut à l'action motivée,

1. P. 381.
2. P. 382.

Hamelin ne pouvait insister davantage. Pour distinguer l'acte du motif « le plus fort », comme on disait il n'y a guère plus de vingt-cinq ou trente ans, il faut transformer l'action libre d'une part, et, de l'autre, le motif, en choses, et s'embarrasser. par après, d'expliquer leur interaction. Quant aux autres raisons invoquées par les déterministes, elles n'avaient pas à intervenir. La vérité est qu'O. Hamelin a résolu le problème à sa manière « après en avoir renouvelé la position ». La vérité est que le dilemme de Renouvier : liberté ou déterminisme, a beau subsister toujours, il convient d'insister sur l'universalité postulée de ce déterminisme, sans quoi le dilemme n'aurait pas lieu. Il convient également d'observer que ce dilemme, sous la forme dernière que Renouvier lui a laissé prendre, ne correspond plus tout à fait à la manière dont la question se présente ici. Peut-être même avons-nous écrit trop vite que le dilemme subsistait toujours. En gros, il est possible. Mais continuer à voir les choses en gros, c'est précisément ce que la dialectique synthétique rend impossible. Car dans un dilemme il n'y a solution que par élimination. Et la dialectique synthétique consiste précisément à ne rien exclure. Elle n'admet point d'actions purement libres. Elle n'en admet que de partiellement indéterminées. On ne saurait donc s'inscrire en faux contre le déterminisme universel et il serait inexact de soutenir que « quelque chose n'est pas déterminé », puisque nos actions libres, en un sens, le sont. — Elles le sont à un point de vue, pas à un autre ! — Soit. Mais prenons garde : et puisqu'il est question ici d'une différence de points de vue, ne la convertissons pas en une différence de choses, ou de parties d'une chose, ce qui revient assez au même. — Il est désormais incontestable qu'O. Hamelin a renouvelé, par sa dialectique, la position d'un problème passé presque à l'état « d'énigme de l'univers ». Un philosophe des plus avisé, M. Chartier, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*[1], a compris l'importance de ce « renouvellement ». Il lui paraît que pour la première fois dans l'histoire, la liberté cesse d'être une intruse. Et que le moment où elle a cessé de l'être pourrait être appelé plus tard « une grande époque de la pensée », si c'est nous qui le disons, c'est qu'en effet là est le plus beau moment de la dialectique synthétique, celui où elle s'achève, et où, par son achèvement, elle

1. Livraison de novembre 1907.

sort, avec succès, de sa dernière et plus redoutable épreuve.

Parlerons-nous maintenant des raisons invoquées pour justifier l'indissoluble union de la liberté et de la conscience ? W. James, dans ses *Principes de Psychologie*, avait inauguré le débat. Il avait défini la conscience : « une agence de sélection ». Hamelin a justifié cette définition, toujours à sa manière, en faisant voir, par des raisons toutes nouvelles, qu'il n'est point de liberté sans possibles ambigus ni de possibles ambigus sans une conscience[1]. Ajouterons-nous que si les biologistes contemporains sont amenés à traiter la conscience comme une quantité négligeable, ce n'est point leur « biologisme » qu'il faut en rendre responsable, mais bien leur déterminisme réaliste ? Certes, il se pourrait que la conscience fût et ne servît à rien ; que l'homme se crût acteur alors qu'il n'est qu'un spectateur. Cela se pourrait à la rigueur, mais à une condition : ce serait que le monde fût l'œuvre d'une causalité inintelligente. Mais ne savons-nous pas qu'une telle causalité se détruit elle-même, que le hasard est son vrai nom ? Il en résulte manifestement que le déterminisme mécanique, le déterminisme téléologique et la liberté, loin de se faire une opposition irréductible, s'impliquent et s'appellent, et que, par suite, tout antagonisme devrait cesser entre la raison du philosophe et la raison du savant.

La dialectique synthétique, de l'aveu même de son auteur, équivaut à une preuve ontologique. Toute preuve ontologique consiste à atteindre une existence à travers une ou plusieurs essences. Il ne faut donc pas limiter la preuve ontologique à son ancien objet. Et d'ailleurs, si la preuve d'O. Hamelin peut nous conduire jusqu'à Dieu, ce ne sera point tout de suite, ce ne sera point non plus par les seules ressources de la dialectique. La dialectique nous éloigne du matérialisme et du panthéisme : ne nous attardons pas à le démontrer. Elle nous incline au théisme, faute de mieux, et en raison des difficultés moindres que le théisme soulève. C'est assez reconnaître que l'argument ontologique, tel qu'il vient d'être perfectionné, nous met en face de l'Esprit. Une fois l'Esprit achevé, le sys-

1. Du moment où l'élimination de l'un des deux s'impose, ce ne peut plus être par le jeu naturel des oppositions dialectiques. Il faut un « éliminateur ». D'autre part, si l'on observe que les possibles, même ambigus, sont en quelque manière, n'est-il pas évident que le pur déterminisme ne rend aucun compte d'une telle existence, si pauvre qu'on doive se la figurer ?

tème des éléments de la représentation se trouve l'être. Mais de quel esprit s'agit-il et de combien d'esprits[1] ? Le philosophe n'est pas à bout de ressources pour s'orienter dans ces débats : ce sont, toutefois, débats où la dialectique synthétique, sans cesser de surveiller la discussion, ne saurait prétendre à la diriger seule. Il est certain que Dieu ne se prouve pas, que s'il existe, son intervention dans le monde, tant de fois alléguée, reste l'objet d'une foi gratuite, exempte de raisons démonstratives. Si c'est de lui que nous tenons l'existence, il semble bien que depuis qu'il nous a donné l'être, il nous laisse en face de la nature, travaillant à la surmonter par la connaissance et l'application progressive de ses lois, ce qui nous permet d'espérer « le succès final de l'entreprise à laquelle l'humanité travaille » et, au terme de nos efforts, « le plein épanouissement de la personne humaine[2] ». Une chose, néanmoins est certaine, c'est que prise au sens absolu, l'existence par soi, en d'autre termes, l'univers avec son organisation « éperdument vaste et profonde » serait un prodigieux fardeau pour être porté par nous seuls[3]. Dieu satisferait à la condition, un Dieu dont la nature serait conçue à l'image de la nôtre, mais de la nôtre portée à l'absolu... Le théisme n'est peut-être pas la seule solution possible. Parmi celles qui nous sont offertes, il reste « le seul aboutissement acceptable d'une philosophie qui définit la pensée par la conscience[4] ».

Nous terminons l'examen du livre d'O. Hamelin à quelque distance de ses dernières pages. Ces pages, ni en originalité ni en profondeur, ne le cèdent aux autres. Le lecteur y retrouvera la dernière philosophie de Ch. Renouvier. En les méditant, il se demandera si cette « dernière philosophie », comme nous l'avons appelée ailleurs, au lieu d'être le résultat d'une sorte de conversion ou de révolution plus ou moins graduelle — car c'est seulement dans l'ordre religieux qu'il peut y avoir conversion par « catastrophe » — ne serait pas le fruit

1. A l'égard de la pluralité des consciences, l'argument le plus décisif en leur faveur est celui qui peut être tiré, d'une part, de la liberté nécessaire à l'existence, sinon à l'essence, de l'autre, du plus-être qui résulte inévitablement de la pluralité des individus. Mais cette pluralité des êtres et des monades ne saurait être érigée en conséquence nécessaire de la dialectique synthétique.

2. P. 460.

3. Cf. p. 458.

4. P. 454. Cf. p. 452. « Il n'y a d'intelligible que la relation, et la relation s'actualise dans la conscience. »

naturel de la doctrine commencée dans les *Essais de Critique générale* et achevée dans le *Personnalisme*. Je me souviens de la satisfaction avec laquelle O. Hamelin accueillit, il y a plus de vingt ans, les déclaration théistes de celui dont il entendait continuer l'œuvre. Cette satisfaction est significative.

Et maintenant que nous voici au terme de notre tâche, exprimons l'espoir de nous en être acquitté avec autant d'exactitude que nous y avons mis de conscience. Notre intention était de ne laisser imprimer notre manuscrit qu'après avoir obtenu l'approbation d'Hamelin et fait, sur son conseil, les rectifications qu'il eût jugées nécessaire ou même simplement désirables. Un travail tel que le nôtre ne saurait jamais se flatter d'être entièrement conforme à celui de l'auteur, pour le cas où l'auteur du livre aurait entrepris de se résumer lui-même. Nous avons fait le possible pour rester impersonnel et objectif. Puissions-nous n'avoir pas été infidèle à cette grande pensée qu'une mort inutilement héroïque est venue éteindre !

LIONEL DAURIAC.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1907[1].

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE

ET

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BAZAILLAS (Albert). — **Musique et Inconscient** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine. F. Alcan ; VI-320 p.).

Schopenhauer soutient que la musique exprime l'essence des choses, qu'elle est plus près de cette essence que la Représentation. Schopenhauer a raison. La musique peut *suggérer* des idées. Elle n'*en exprime pas*. On peut penser en musique, s'il faut entendre par là qu'on peut déployer dans le développement et même dans la construction d'un thème, une activité intellectuelle d'un haut degré d'originalité et de puissance. Mais « penser » dans ce sens est synonyme « d'imaginer ». En revanche la musique peut, sans paradoxe, prétendre à l'*expression* des sentiments. Or si dans Schopenhauer — et il n'en est pas autrement — le sentiment et la volonté se distinguent mal, on peut bien dire que la volonté est l'objet immédiat de l'expression musicale. On convertit ainsi la « metaphysique de la musique » en une psychologie. Mais cette conversion donne un sens à cette métaphysique, la rend intelligible, ce n'est pas assez dire : vraisemblable. Donc cette conversion est un bienfait.

Quand on s'adonne à la musique et qu'on essaie de convertir en idées les impressions ressenties, on se figure souvent assister à la

1. Un certain nombre de notices bibliographiques de l'*Année philosophique* de 1907 sont de la plume de notre collaborateur et ami M. Lionel-Dauriac. Les initiales de son nom se trouvent au bas de chacune de celle dont il a bien voulu se charger.

révélation d'un monde. Il y aurait donc un monde musical, ou tout au moins, ce que l'on appelle ainsi serait comme le « signe » d'un autre monde, disons donc si l'on veut d'un autre « règne ». Quel serait ce règne? Il aurait évidemment son siège dans l'espèce humaine. Appelons-le « le Règne de l'Inconscient ». Et tirons de cette suite d'idées la conséquence qui en résulte et qui est l'affirmation d'un lien étroit entre l'existence de ce règne et celle de la musique.

La seconde partie du livre de M. Bazaillas est consacrée à cet inconscient sur lequel l'auteur nous apporte un grand nombre « d'illustrations », où la fantaisie se joue librement, mais qui ne sont point toutes, et tant s'en faut, exclusivement fantaisistes. Ainsi, par exemple, tout n'est pas fantaisiste dans la théorie de Lombroso sur l'Homme criminel. Hé! bien Lombroso aurait pu inspirer M. Bazaillas dans sa théorie de l'inconscient, car cet inconscient nouveau (?) ressemble comme deux gouttes d'eau à l'homme des cavernes qui, un beau jour, après avoir dormi des siècles en nous et en nos ancêtres, se réveille subitement et nous rend criminels contre toute attente à commencer par la nôtre. Je sais bien que l'inconscient de M. Bazaillas ne commet pas de grands crimes. Il se contente de faire des sottises, il se fâche, il se donne des crises de colère furieuse. Quelquefois même il nous aide à nous transfigurer : car il est, cet inconscient, ce qu'était la langue au dire d'Esope. Il est à la fois la meilleure et la pire des choses. Mais lisez le livre, et vous verrez, bien mieux que je ne saurais vous le dire, à quel point M. Albert Bazaillas est un psychologue aimable, ingénieux, un écrivain habile et fécond en ressources.

L. D.

BERGSON (Henri). — **L'évolution créatrice** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VIII-463 p.).

L'objet de ce remarquable ouvrage est de montrer comment la théorie de la connaissance et la théorie de la vie peuvent et doivent s'unir, et comment, inséparablement unies, elles pourraient fonder une philosophie de l'évolution « où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance (*Introduction*, p. VII) ». Ce serait l'évolutionnisme *vrai* qui se substituerait, dit l'auteur, au faux évolutionnisme de Spencer, *faux* « parce qu'il consiste à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer (p. VI) ».

M. Bergson expose ainsi qu'il suit le plan de son livre :

« Dans un premier chapitre, nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité; nous montrons qu'ils ne vont ni l'un ni l'autre, mais que l'un des deux pourrait être recoupé, recousu, et, sous cette

nouvelle forme, aller moins mal que l'autre. Pour dépasser le point de vue de l'entendement, nous tâchons de reconstituer, dans notre second chapitre, les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine. L'intelligence se trouve ainsi replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. C'est un effort de ce genre que nous tentons dans notre troisième chapitre. Une quatrième et dernière partie est destinée à montrer comment notre entendement lui-même, en se soumettant à une certaine discipline, pourrait préparer une philosophie qui le dépasse (p. VII et VIII). »

M. Bergson n'admet pas que le progrès évolutif puisse s'expliquer, soit par le mécanisme, soit par la finalité. Il considère la vie comme « transcendante » à la finalité aussi bien qu'au mécanisme. La finalité qu'il écarte ainsi, c'est la représentation intellectuelle d'un but à atteindre et de moyens à employer pour atteindre ce but. Ce n'est pas, si nous le comprenons bien, toute espèce de finalité. L'évolution biologique, selon lui, a sa source première dans ce qu'il appelle l'*élan vital* et qu'il définit la tendance de la vie à agir sur la matière brute. Or, nous ne concevons pas que de cette action toute finalité puisse être exclue. Il le reconnaît lui-même, nous semble-t-il, dans le passage suivant :

« Le sens de cette action (de la vie sur la matière brute) n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence ; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même (p. 105). »

Il est clair, dirons-nous, qu'en ces mots *contingence, rudiment de choix, représentation anticipée d'action possible*, subsiste l'idée de finalité, non sans doute telle qu'elle apparaît à notre entendement, mais à l'état où elle caractérise les plus bas degrés de l'instinct, et où l'instinct, qui se joint en nous à l'entendement, ne permet pas de la méconnaître. Nous applaudissons à cette conception de l'*élan vital*, telle que l'explique l'auteur. Elle s'accorde assez bien, — on nous permettra de le remarquer, — avec les vues que nous avons eu souvent l'occasion d'exprimer sur le minimum de conscience et de liberté métaphysique qu'il faut attribuer aux êtres élémentaires ou monades inférieures. L'étude de l'évolution vitale et psychique a conduit M. Bergson à une doctrine de contingence qui justifie le titre de son livre et qui peut être rapprochée de celle de M. Boutroux et, dans une certaine mesure, de l'idéalisme néo-monadiste, tel que nous l'entendons.

Nous aurions quelques remarques critiques à présenter sur la der-

nière partie de l'ouvrage, notamment sur les deux intuitions différentes que distingue l'auteur : l'intuition sensible et celle qu'il nomme *supra-intellectuelle*. Nous croyons pouvoir contester l'existence de cette dernière, « que l'intelligence, dit M. Bergson, transposerait et traduirait sans doute, mais qui n'en dépasserait pas moins l'intelligence (p. 389) ». Il n'est, selon nous, qu'une seule espèce d'intuition : celle qui résulte de la forme spatiale de la sensibilité, qui est la source psychologique, l'unique source psychologique, de la croyance à la réalité objective du continu et de l'infini, mais dont le témoignage, si décisif qu'il paraisse au sens commun et même à la science proprement dite, est clairement infirmé et récusé, en philosophie, par l'étude analytique des idées premières ou catégories, de leurs caractères, de leurs rapports, de leur rôle dans la connaissance.

Mais ce n'est pas dans une simple notice qu'il nous est possible d'examiner la doctrine très originale de M. Bergson et d'indiquer, même brièvement, les objections qu'elle nous paraît soulever.

BINET (ALFRED). — **L'année psychologique**, treizième année (In 8°, Masson ; 494 p.).

Tous les articles dont se compose ce volume sont rangés sous la même rubrique : *Mémoires originaux*. Ils sont au nombre de vingt-six : I. *La relativité de l'espace*, par H. Poincaré ; — II. *Les progrès de la psycho-physique*, par Foucault ; — III. *La perception des faits psychiques*, par P. Souriau ; — IV. *Les insectes et la couleur des fleurs*, par F. Plateau ; — V. *La sécrétion de salive dite psychique*, par G. Zeliny ; — VI. *Le médecin et le pédagogue*, par le docteur Ley ; — VII. *Psychologie et métapsychique*, par J. Maxwell ; — VIII. *Le toucher et le sens musculaire*, par J.-J. Van Biervliet ; — IX. *Expériences de mémoire visuelle verbale et de mémoire des images chez des enfants normaux et anormaux*, par le docteur O. Decroly et J. Degand ; — X. *Sensibilité cutanée ou sensibilité articulaire*, par B. Bourdon ; — XI. *Grandeur et décadence des rayons N, histoire d'une croyance*, par H. Piéron ; — XII. *L'acquisition des habitudes chez les animaux*, par G. Bohn ; — XIII. *L'expertise en écriture et les leçons de l'affaire Dreyfus*, par Crépieux-Jamin ; — XIV. *La nature et la genèse des instincts d'après Weissmann*, par E. Maigre ; — XV. *L'étude scientifique expérimentale du travail professionnel*, par A. Imbert ; — XVI. *L'affaiblissement intellectuel dans la démence précoce, la démence sénile et la paralysie générale*, par R. Massselon ; — XVII. *La confusion mentale chronique*, par E. Regis et G. Laurès ; — XVIII. *Les questions de races en psychologie*, par J. Deniker ; — XIX. *Les conditions physico-chimiques du fonctionnement des centres nerveux*, par L. Frédéricq ; — XX. *La coopération de l'école et de la famille*, par C. Chabot ; — XXI. *L'évolution du problème des aphasies*, par F. Bernheim ; — XXII. *La douleur et les*

nerfs dolorifiques, par E. Wertheimer ; — XXIII. *Les voies nerveuses périphériques*, par A. Van Gehuchten ; — XXIV. *La double individualité du végétal*, par G. Bonnier ; — XXV. *La morale sociologique*, par G. Cantecor ; — XXVI. *L'étude expérimentale de l'intelligence et de la volonté*, par J. Larguier de Bancels.

Les titres de ces vingt-six articles montrent l'intérêt que chacun d'eux offre au lecteur, en même temps que la variété des études que contient le volume. Nous ne saurions analyser ces études, qui toutes méritent l'attention des psychologues et des philosophes. Nous nous bornerons à signaler particulièrement celles de MM. Poincaré, Foucault, Sourian, Maxwell, van Biervliet, Chabot, Bernheim, Cantecor.

Nous citerons la conclusion du travail de M. Poincaré sur la relativité de l'espace :

« On voit, dit-il, que si la géométrie n'est pas une science expérimentale, c'est une science née à propos de l'expérience, que nous avons créé l'espace qu'elle étudie, mais en l'adaptant au monde où nous vivons. Nous avons choisi l'espace le plus commode, mais c'est l'expérience qui a guidé notre choix ; comme ce choix a été inconscient, il nous semble qu'il nous est imposé ; les uns disent que c'est l'expérience qui nous l'impose, les autres, que nous naissons avec notre espace tout fait (p. 17). » — C'est, dirons-nous, la constitution de notre sensibilité, d'où procède toute expérience visuelle, tactile, motrice, qui nous impose la création d'un espace adapté au monde où nous vivons, c'est-à-dire le prétendu *choix*, que M. Poincaré appelle *inconscient*, de l'espace à trois dimensions.

CRESSON (André). — **Les bases de la philosophie naturaliste** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 178 p.).

Ce livre a les qualités d'un excellent bréviaire, contenant tout ce qu'il faut savoir quand on veut professer le naturalisme. Ajouterai-je qu'il n'est pas de *credo* plus acceptable quand on a résolu de faire de la science la base unique de la philosophie ? Il y a bien trente ans que nous disons toujours la même chose, à savoir que la science n'est pas nécessairement l'unique base de la philosophie. Mais cette opinion est vieille comme le monde et elle durera longtemps, peut-être toujours. Déjà au temps de Platon, le dilemme se posait entre Platon et Démocrite. M. Cresson a choisi Démocrite : c'était son droit. Il a dit pourquoi et l'a voulu dire de son mieux : c'était son devoir. Il s'est acquitté de ce devoir fort honorablement dans un livre où tout est à lire et où presque tout peut être compris sans effort. Que lui demanderions-nous de plus ? J'en sais qui lui reprocheront de n'avoir pas fait ce qu'il n'a pas voulu faire. De tels reproches sont généralement stériles et la critique aurait raison de se les épargner.

L. D.

DRAGHICESCO (D.). — **Le problème de la conscience** (In-8°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan : IX-244 p.).

Quand une science est jeune, elle est envahissante et prétend se substituer à toutes ses voisines. M. Draghicesco est partisan de la suzeraineté de la sociologie. Il estime que le point de vue social est le point de vue central : qui ne s'y place pas, quelle que soit la science à laquelle il s'adonne, ne sait pas s'orienter. La thèse n'est peut-être pas très neuve. Je crois bien que l'auteur de la *Cité Moderne* a, dit-on, dû dire quelque chose d'approchant. Mais on peut marcher dans les pas de M. J. Izoulet sans qu'il en éprouve, j'imagine, autre chose que de la satisfaction.

J'accorde bien volontiers à l'auteur que, sans la société, il n'y aurait pas d'hommes conscients, peut-être même pas d'hommes du tout, peut-être même pas de singes. Et même je reconnais que l'excès de ma concession pourrait embarrasser M. Draghicesco. C'est qu'aussi bien la question à débattre est ailleurs. La nécessité de la vie sociale n'est pas en cause. Mais une fois sa nécessité admise, je ne vois pas que sa « suffisance » en résulte. Et c'est précisément cette suffisance qu'il s'agit d'établir.

Aussi bien M. Draghicesco s'en est rendu compte, étant de ceux qui croient à « l'impossibilité de la psychologie individuelle ». Il estime que, sur la loi de l'activité synthétique de la conscience, Höffding, Wundt, James ont abouti à de simples tautologies. Il croit à l'impossibilité de la sociologie objective et juge « artificielle » la méthode de M. Durkheim. Bref il soutient qu'il n'y a pas de lois sociales proprement dites, car on ne peut en découvrir que par une méthode « volontaire et créatrice ». La vérité sociale est une vérité qui se fait par la propagande : ce qui revient à dire que la science sociale et l'art social sont bien près de se confondre. Ainsi la conscience est législatrice. N'entendons point la « conscience morale » de la philosophie enseignée au collège. Entendons la conscience psychologique dont la fonction législative résulte de sa nature même. Et il faut bien qu'elle serve à quelque chose, cette conscience. Or, elle ne servirait à rien, si elle obéissait à des lois toutes faites. L'homme est donc une sorte de Dieu, puisqu'il coopère à la destinée du monde. Et d'ailleurs entre l'idée que l'homme se fait de Dieu et l'image anticipée de l'être humain arrivé au terme de sa puissance, la différence pourrait bien, en fin de compte, être insaisissable.

Si le livre est court, en raison de l'importance des questions débattues, l'écrivain de ce livre ne manque ni de hardiesse ni d'originalité Il a surtout de l'imagination. Il fait penser quand même.

L. D.

EVELLIN (F.). — **La raison pure et les antinomies, essai critique sur la philosophie kantienne** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; IV-316 p.).

L'objet de cet important ouvrage est de montrer que les antinomies kantiennes doivent et peuvent se résoudre ; qu'elles se résolvent par la distinction même qu'établissait Kant entre le noumène et le phénomène et qui, pour M. Evellin, correspond à celle de la raison pure et de l'imagination ou entendement imaginatif ; que le noumène, objet de la raison pure, comprend toutes les thèses, et le phénomène, objet de l'entendement imaginatif, toutes les antithèses ; que toutes les thèses affirment le réel et toutes les antithèses le sensible ; que le fini et le simple, thèses des deux premières antinomies, sont les formes nécessaires du réel ; que l'action spontanée et autonome, affirmée par la thèse de la troisième antinomie, est le réel lui-même ; que l'absolu pur, affirmé par la thèse de la quatrième antinomie est le réel suprême ; que l'affirmation du réel se trouve être ainsi la thèse unique, la thèse commune à toutes les thèses, tandis que, de son côté, l'affirmation du sensible est l'antithèse unique, l'antithèse latente sous toutes les autres : qu'il n'y a donc et ne peut y avoir, en conclusion, qu'une antinomie, celle du réel, qui relève de la métaphysique, et du sensible, qui appartient au domaine de la science ; mais que, en cette antinomie, à laquelle se ramènent les autres, il ne peut y avoir rien de déconcertant pour la raison, parce que le sensible (infini, composé essentiel, nécessité, conditionné), étant essentiellement négatif, ne peut s'expliquer que par le réel (fini, élément simple, spontanéité, absolu) et lui est nécessairement subordonné.

Ainsi nous paraît se résumer la doctrine métaphysique de M. Evellin. Ce n'est pas dans une notice, telle que celle de notre Bibliographie, qu'il nous est possible d'examiner de près cette construction doctrinale d'une ingénieuse et belle symétrie. Nous nous bornerons à remarquer qu'elle se rapproche par le finitisme de l'idéalisme néo-criticiste tel que nous l'entendons, mais qu'elle s'en éloigne par le genre de réalité qu'elle attribue à l'espace et à la force, par le genre de rapports qu'elle établit entre le réel des thèses et le sensible des antithèses. Nous rappellerons au lecteur la critique que nous avons faite autrefois des points mathématiques, éléments indivisibles en nombre fini, dont notre auteur compose ce qu'il appelle l'espace réel ou nouménal de la raison pure [1], et nos observations plus récentes sur ses vues concernant l'opposition de la raison pure et de l'imagination, du réel et du sensible [2]. Nous aurions aujourd'hui

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 204-208 ; voyez aussi l'*Année philosophique* de 1895, p. 159-162, et p. 196.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1901, p. 164-167.

à apprécier surtout les solutions qu'il donne à la troisième et à la quatrième antinomie. Nous aurions, notamment, à dire, si l'on peut vraiment, à notre sens, tenir la nécessité pour chose négative et l'exclure entièrement du réel, en lui abandonnant tout le sensible. Mais les antinomies kantiennes sont un sujet d'une importance capitale, sur lequel nous trouverons sans doute l'occasion de revenir.

FARGES (Albert). — **La crise de la certitude. Etude des bases de la connaissance et de la croyance, avec la critique du néo-kantisme, du pragmatisme, du newmanisme**, etc. (In-8°. Berche et Tralin; 396 p.).

L'auteur de cet ouvrage nous en indique l'objet, le plan et les divisions dans les termes suivants :

« Après avoir établi l'*existence de la certitude objective*, dans un premier chapitre, et réfuté les prétentions des kantistes et des néo-kantistes, nous analyserons, dans les six chapitres suivants, et nous critiquerons en détail la valeur de chacun de nos critères ou instruments de certitude : les *sens*, l'*idée*, le *jugement*, la *raison*, le *témoignage humain* et le *témoignage divin*. Dans les 8e et 9e chapitres, nous verrons ce qu'il faut penser de la réduction de ces nombreux critères, soit *intrinsèques*, soit *extrinsèques*. Dans le 10e, nous étudierons l'*évidence*, motif suprême de certitude et commun à tous les critères. Dans le 11e, nous préciserons l'utilité d'un certain *doute méthodique*, comme point de départ de la recherche. Enfin, dans un 12e et dernier chapitre, nous mettrons en lumière la *diversité des méthodes et des certitudes* qui en sont le terme et le produit naturel (p. 20). »

M. Farges soutient, contre le criticisme de Kant et le néo-criticisme, la réalité objective, non seulement des qualités primaires, mais encore des qualités secondaires, telles que la couleur, le son, l'odeur. Il lui paraît impossible que « les sons et les couleurs soient, aux yeux d'une saine philosophie, considérés comme des qualités de l'esprit ».

« Les rejetterez-vous, dit-il, parce que leurs notions sont *obscures*, et qu'il ne faut admettre que « des idées claires » ? Ces qualités des corps sont un *fait* aussi évident que leur étendue ; il faut donc les admettre comme des faits incontestables, sauf à essayer d'en obtenir, lorsque nous le pourrons, des notions plus claires. Mais la notion d'étendue n'est pas moins obscure que la notion de couleur et de son, et, si les savants avaient attendu d'en avoir une « idée claire », la géométrie, l'astronomie et bien d'autres sciences ne seraient pas encore constituées...

« Tous nos sens externes sont construits d'après un même plan, qui met l'unité dans leur admirable variété. Et, en effet, nous avons reconnu qu'ils sont tous une espèce de toucher. Il est donc impossible de les expliquer par deux théories différentes et contradictoires. Impos-

sible de dire que le toucher a un fonctionnement objectiviste, qui atteint les objets extérieurs, et les autres sens un fonctionnement subjectiviste qui n'atteint que les affections du sujet. Cette dualité de systèmes ne se comprend pas ; elle n'est que le signe d'une théorie inconséquente (p. 86). »

J'ai tenu à citer ce passage qui caractérise et en même temps juge la doctrine philosophique de l'auteur. M. Farges me paraît avoir très bien vu que, pour avoir raison du subjectivisme ou idéalisme de Kant, comme au reste de celui de Berkeley et de celui de Leibniz, dont il est le complément, la logique objectiviste est obligée de revenir, par de là Malebranche et Descartes, au réalisme d'Aristote et de saint Thomas, au réalisme des qualités secondaires elles-mêmes. J'ajoute que la logique subjectiviste ou idéaliste, de son côté, doit aller au delà de Berkeley, de Leibniz et de Renouvier, c'est-à-dire contester la réalité objective même des rapports spatiaux, en même temps qu'elle doit arrêter, borner l'idéalisme de Kant à la critique de l'étendue corporelle et spatiale, pour éviter l'illusionisme radical de Schopenhauer.

FLOURNOY (Th.), CLAPARÈDE (Ed). — **Archives de psychologie**, t. V, douze figures et deux planches, et t. VI avec soixante figures (Genève, librairie Kündig ; t. V, 412 p. ; t. VI, 412 p.).

Ces deux tomes comprennent, comme les précédents, des articles originaux, des observations et discussions, des comptes-rendus de congrès, des notes diverses et de nombreuses analyses bibliographiques.

Parmi les articles originaux du tome V, nous signalerons celui de M. W. James sur la notion de conscience (p. 1-12) ; celui de M. Ed. Claparède sur la psychologie comparée (p. 13-33) ; celui de M. F. Cérésole sur le parallélisme psycho-physiologique (p. 112-120).

L'objet du travail de M. W. James est de montrer que « l'on ne saurait traiter conscience et matière comme étant d'essence disparate (p. 11) » et que « les attributions sujet et objet, représenté et représentatif, chose et pensée signifient une distinction pratique, qui est d'ordre fonctionnel seulement, et nullement ontologique, comme le dualisme classique se la représente (p. 12) ».

Il y a un dualisme ontologique que nous repoussons, que nous avons toujours repoussé, — est-il besoin de le dire ? — aussi bien que M. W. James : c'est celui des substances spirituelle et matérielle. Et nous repoussons également d'ailleurs le monisme substantialiste qui réunirait, comme le spinozisme, les deux attributs pensée et étendue en une seule et même substance. Mais, entre le dualisme d'ordre fonctionnel consistant dans la distinction pratique du sujet moi et de tel ou tel phénomène de ma conscience, il y en a un autre, que l'on peut dire ontologique en un sens légitime, et qui

consiste dans la distinction de *ma* conscience, du sujet moi, et des autres consciences, des autres sujets, semblables à moi et distincts de moi. C'est là un dualisme que l'on ne peut supprimer en remplaçant le mot *conscience* par le mot *expérience*.

Parmi les articles originaux du tome VI, nous signalerons celui de M. Binet sur le cerveau et la pensée (p. 1-26) ; celui de M. Bovet sur la vocation de Socrate (p. 261-268) : celui de M. Bühler sur les problèmes de la psychologie de la pensée (p. 376-386).

Dans son travail, M. Bovet explique comment l'oracle de la Pythie qui proclamait Socrate le plus sage des hommes a pu être rendu à Delphes avant que la renommée de Socrate fût parvenue aux prêtres du sanctuaire. Il voit là un simple cas de lecture de pensée. « Pour qu'à la question : Quel est le plus sage des hommes : la Pythie répondit : Socrate, il suffisait que Chéréphon (qui la posait) fût entré dans l'adyton avec le désir d'obtenir une réponse favorable à son ami, dont il était peut-être encore le seul à avoir discerné l'esprit délié et profond... La tendance à parler ses pensées est très générale et les expériences de MM. Hansen et Lehmann ont montré que, dans un grand nombre de cas, un mot présent à l'esprit est chuchoté inconsciemment d'une manière imperceptible pour des oreilles ordinaires, sans le secours d'appareils acoustiques convenablement disposés. On voit d'autre part quelle hyperesthésie de l'ouïe, comme de la vue, accompagne parfois la transe hypnotique ou somnambulique. Nous sommes ainsi autorisés, à condition de n'être pas trop affirmatifs et de laisser la porte ouverte à d'autres explications futures, à appliquer rétrospectivement cette interprétation moderne à la lecture de pensée faite par la Pythie dans l'esprit de Chéréphon (p. 265 et suiv.). »

GOUJON (Henri). — **L'Expression du rythme mental dans la Mélodie et dans la Parole** (In-8°. H. Paulin : 315 p.).

Le rythme est en nous. Et il y est parce que la durée, elle aussi, nous est essentielle. La durée coule, le rythme aussi coule, telle est sa fonction. A vrai dire cette fonction ne lui est pas essentielle. Il la tient du temps dont il émane. Mais tandis que le temps est irreversible, le propre du rythme est de vaincre cette reversibilité. L'idée de rythme est inséparable de celle de retour ou de reprise, ou de période. Et c'est pourquoi dans ce qui passe, quelque chose se retrouve de ce qui a déjà passé. L'idée de rythme est également inséparable de l'idée d'ordre. Le rythme est ainsi de la raison. Opérez la synthèse des idées de fluidité, de reprise, d'ordre, vous obtenez celle d'*alternance*, de balancement.

Il n'est pas nécessaire, pour savoir ce que c'est que le rythme, de se livrer à la précédente analyse. Il suffit de respirer, ou plutôt d'écouter respirer une personne endormie. Le pouls, lui aussi, a son

rythme. Quand il bat régulièrement, ce rythme, par son impeccable régularité, devient progressivement insensible à force d'être monotone. Nul ne s'attarderait à compter ses pulsations, s'il n'était attentif à constater leur régularité. Ceci posé il est aisé de voir que le rythme sera présent partout où les fonctions à exercer participeront d'une manière directe des fonctions telles que la respiration et la circulation. La parole aura son rythme, attendu qu'on ne saurait parler sans « respirer en parlant ». Et de même le chant aura le sien. Et les deux rythmes, celui du chant et celui de la parole, seront apparentés.

M. Goujon estime, lui, que le principe du rythme est dans l'ordre naturel de la pensée. J'en suis moins convaincu que lui. Dans une pensée qui ne revient pas sur elle-même, où est le rythme ? Or, je ne crois pas que la pensée, par elle-même, soit assujettie au rythme, à moins qu'il ne faille identifier le rythme et l'ordre, ce qui équivaudrait à en brouiller les idées. Par contre toutes les fois que l'émotion s'en mêle, j'estime que le rythme est à peu près assuré d'apparaître, et avec le rythme, le « refrain » ou quelque chose d'assez approchant. J'admets donc avec M. Goujon que la vie affective est inséparable du rythme. Plus on est ému, plus on rythme sa parole. Il est même assez curieux d'observer le rôle des mots de remplissage dans le discours ou la conversation, et que ces mots correspondent à des exigences purement physiologiques. La pensée a épuisé son contenu, et pourtant si la phrase ne se prolonge pas, elle aura l'air de boiter.

Les réflexions qui précèdent prouveront à l'auteur l'intérêt que j'ai pris à le lire. On ne peut pas espérer être partout de son avis, en un sujet difficile. C'est déjà beaucoup qu'il ait le plus souvent raison.

L.-D.

GRASSET (J.). — **Introduction physiologique à l'étude de la philosophie** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 368 p.).

Ce livre est un recueil de conférences faites par un professeur de clinique médicale de l'Université de Montpellier aux étudiants en philosophie de la Faculté des Lettres, je veux dire à l'adresse de ses étudiants en philosophie, car malgré la précision du détail scientifique, ces conférences me semblent convenir à un public d'esprits curieux et cultivés. Je souhaite que ce livre se répande, car je souhaite que nos philosophes futurs aient, non seulement « des clartés », mais des « précisions », sur les sujets où ils sont appelés à dire leur mot, et plusieurs de ces sujets dépassent le seuil de la physiologie. Ajouterai-je que par sa nature d'esprit, par son juste sentiment des « limites », sentiment dont l'abus n'est guère à craindre par le

temps qui court, M. J. Grasset était qualifié pour faire ces leçons et écrire ce livre. Naturellement on y trouvera une illustration nouvelle du fameux « polygone » dans son antagonisme avec l'O. J'entends dire autour de moi que ce n'est qu'un schéma : j'imagine que pour le Dr Grasset ce n'est pas autre chose. Peut-être pèche-t-il par excès de rigidité. Il est évident qu'entre les deux antagonistes les rapports de voisinage sont assez difficiles. Mais la question de voisinage se posera plus tard. Il y a temps pour tout. Avant de voisiner, une chose est indispensable : c'est que chacun ait son chez soi. Et M. Grasset excelle, comme chacun sait, dans l'art d'attribuer les domiciles. L'ouvrage est divisé en trois parties. Aux *Définitions et Généralités* succèdent les *Fonctions psychiques* (p. 33-192), suivies des *Fonctions psycho-motrices et psycho-sensorielles* (p. 192-366). Dans cette troisième partie, j'appelle l'attention sur le chapitre XI : *L'Emotion et la Mimique*. Il est plein de faits et d'aperçus suggestifs. Peut-être m'a-t-il intéressé particulièrement en raison d'idées déjà anciennes, qui me sont chères et que des expériences faites sur des sujets en état d'hypnose ont été loin de démentir. Toute émotion de soi est mimable, ce n'est pas le Dr Grasset qui dit cela : Dieu me garde de lui prêter une idée dont je prends plus que la demi-responsabilité. Donc j'estime que si les résultats de l'éducation ancestrale et de celle que nous ont donnée nos parents ne nous avaient point appris à nous « retenir », nous serions tous dans un état plus que... méridional, nous jouerions nos états intérieurs, non pas seulement pour le plaisir de les communiquer aux autres, mais afin de leur laisser leur pleine liberté d'expansion. Et c'est pourquoi toute musique est dansante, c'est-à-dire *mimable*. Tout ce que je viens de dire n'est pas contraire aux enseignements du Dr Grasset : et j'en suis fort aise. Autrement je ne l'aurais pas dit.

L. D.

HAMELIN (O.). — **Essai sur les éléments principaux de la représentation** (In-8°, F. Alcan ; IV-476 p.).

Nous renvoyons le lecteur à l'étude consacrée par notre collaborateur Dauriac à cette œuvre d'un profond penseur dont la mort a été une très grande perte pour la philosophie française (V. plus haut, p. 141). Ce qui fait l'originalité de ce livre remarquable, fruit de longues méditations, c'est l'enchaînement systématique que l'auteur croit pouvoir y établir entre ce qu'il appelle les éléments principaux de la représentation. Nous comptons bien, — au moins serait-ce notre désir, — trouver plus tard l'occasion d'en examiner et d'en apprécier, à notre tour, les idées maîtresses, en exposant nos vues personnelles, différentes en quelques points de celles de Renouvier, sur les catégories et leurs rapports.

KEYSERLING (Comte HERMANN de). — **Essai critique sur le système du monde**, trad. de l'allemand (in-8°, Fischbacher ; XV-360 p.).

M. de Keyserling tient pour réelle l'unité du monde. C'est, dit-il, un postulat sans lequel « toute intelligence de la nature serait impossible (p. 1) ». Mais il s'agit de savoir comment peut et doit être conçue cette unité. Telle est la question examinée et traitée dans son livre.

Il commence par écarter les divers systèmes monistes qui ont été soutenus : monisme matériel, monisme dynamique, monisme hylozoïste. Il montre que les trois catégories fondamentales de la nature, matière, force et vie, sont irréductibles et que l'unité du monde ne peut être demandée ni à l'une ni à l'autre. Elle ne peut être demandée à la matière, car si l'on pousse jusqu'au bout le monisme matériel, la matière se transforme finalement en force. Elle ne peut être demandée à la force, car, « dès qu'il s'agit de rassembler les phénomènes concrets en une unité supérieure, la notion de substance rentre toujours à la dérobée : nous sommes incapables de rien faire de la force, sans substratum matériel, non plus que de la matière à elle-seule (p. 21) ». Elle ne peut être demandée à la vie, car « les mondes inorganique et organique sont radicalement séparés, et l'unité qu'il nous faut bien supposer, si nous croyons à l'unité de l'univers, doit tenir compte de la *coordination* de force, matière et vie, ces trois catégories étant elles-mêmes subordonnées à un dernier et suprême principe, de quelque nature qu'il soit (p. 32) ».

Selon notre auteur, l'unité de l'univers ne peut être conçue que comme *formelle*, c'est-à-dire ne peut exister que dans l'unité de loi. « Nous ne nous inquiéterons plus désormais de savoir s'il y a des matières ou des forces primordiales, et combien ; si le monde se compose d'atomes homogènes ou de tourbillons d'éther ; si et comment la vie a pris naissance. Nous réunirons statique, cinématique et dynamique, et, sous les catégories maîtresses, Force, Matière et Vie, nous chercherons à embrasser toute la diversité du monde phénoménal dans une unité formelle supérieure, celle de l'idée platonicienne (p. 47). »

La critique que fait M. de Keyserling des trois monismes, matériel, dynamique et hylozoïste est, à notre sens, la partie la plus intéressante et la plus solide de son livre. Cependant elle reste encore insuffisante et superficielle. Car elle aurait dû, croyons-nous, le conduire, non seulement à chercher hors de la science expérimentale et positive la solution du problème posé, mais à reconnaître, tout d'abord, la contradiction inhérente au continu, à tout continu, donc à l'espace, à la matière et à la force ; par suite, à s'élever au-dessus de la notion de vie, telle qu'elle est donnée par la science expérimentale et positive ; par suite, à opposer la réalité objective de l'Esprit,

de la Conscience, à la subjectivité nécessaire de l'espace, de la matière et de la force ; par suite, à faire consister la réalité cosmique en un *tout* d'individualités conscientes plus ou moins semblables à la nôtre ; par suite, à voir l'unité réelle du monde dans les rapports mutuels de ces consciences et dans l'ordre qui en résulte.

LACHELIER (J.). — **Etudes sur le syllogisme suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le « Philèbe »** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 163 p.).

Les études réunies dans ce volume sont au nombre de quatre :

I. *Les conséquences immédiates et le syllogisme ;* — II. *La proposition et le syllogisme ;* — III. *L'observation de Platner ;* — IV. *Note sur le Philèbe.* La première de ces études a été d'abord publiée dans la *Revue philosophique*, et les trois autres dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

Dans la première, M. J. Lachelier établit que « chacune des figures du syllogisme repose sur un principe évident par lui-même, et que les *conséquences* que l'on appelle à tort *immédiates*, et dont on se sert pour démontrer les figures, sont elles-mêmes des syllogismes de trois figures différentes (p. 5) ». L'objet de la seconde étude est de montrer que l'on doit distinguer deux genres de propositions différentes : les unes auxquelles convient le nom de *propositions d'inhérence ;* les autres qui peuvent être appelées *propositions de relation ;* et que de cette distinction résulte celle de deux genres de syllogismes : *syllogismes d'inhérence* et *syllogismes de relation.*

La troisième étude est d'un très haut intérêt psychologique et philosophique. M. J. Lachelier y défend, d'après l'observation faite sur un aveugle-né par Platner, les deux thèses suivantes : « 1° L'étendue est un phénomène purement visuel, dont le tact, réduit à lui-même, ne nous donnerait aucune idée ; 2° L'exercice du tact nous apprend, d'une manière générale, qu'il y a quelque chose hors de nous, et les différences qualitatives de nos sensations tactiles nous permettent de distinguer, dans ce quelque chose, autant de détails que nous en percevons par la vue (p. 100). »

Ces deux thèses le conduisent à examiner les difficultés que soulève l'idée d'un monde matériel existant en lui-même, d'un monde d'objets à la fois et en eux-mêmes étendus et résistants. Les difficultés deviennent une impossibilité objective et absolue, lorsque l'on considère l'infini de multiplication et l'infini de division que présente l'idée d'un tel monde, et lorsqu'on se rend compte « qu'il n'y a pas d'infini numérique actuel, en d'autres termes, que tout ce qui est ou peut être donné en même temps à une même conscience est en nombre fini (p. 134) » : d'où cette conséquence, « qu'il faut de toute nécessité renoncer, ou à l'infini cosmique, ou au réalisme (p. 137) ».

Mais le principe leibnizien de raison suffisante ne permet pas, selon M. Lachelier, de renoncer à l'infini cosmique ; donc il faut renoncer au réalisme.

Ainsi nous paraît se résumer, — si nous l'avons bien comprise, — cette très remarquable et suggestive étude. Il est inutile de dire que nous renonçons sans peine au réalisme. Mais nous renonçons également, sans nous préoccuper du principe de raison suffisante, à l'infini cosmique, à l'infinité actuelle des êtres quelconques, des monades, par exemple. Nous y renonçons au nom de la logique, que nous opposons au principe de raison suffisante : nous sommes obligés d'y renoncer, non seulement parce que cette infinité actuelle n'est pas et ne peut pas être donnée en même temps à notre conscience, mais parce que nous concevons clairement qu'elle implique contradiction et qu'elle doit être niée comme impossible. Nous tenons d'ailleurs, — en quoi nous sommes loin d'admettre le dilemme posé plus haut, — que la négation de l'infini actuel se lie nécessairement à celle du réalisme.

Quant aux thèses de M. Lachelier sur l'origine des idées d'étendue et d'espace, elles méritent certainement l'attention des psychologues, mais les objections que permet de leur opposer la géométrie des aveugles sont, à notre sens, très sérieuses. Nous rappellerons, à ce sujet, les réflexions de Leibniz sur le problème de Molineux et sur l'accord qui existe entre la géométrie de l'aveugle et celle du paralytique[1].

La quatrième étude a pour objet d'établir, par l'examen des textes, que les principes de la métaphysique platonicienne sont les mêmes dans le *Philèbe* et dans le *Sophiste*, et qu'il y a identité ou tout au moins correspondance entre les cinq formes de l'être, distinguées dans le premier de ces dialogues, et les cinq degrés du bien, distingués dans le second.

LE BON (Dr Gustave). — **L'Evolution des forces** (in-12, Bibliothèque de philosophie scientifique, E. Flammarion ; 386 p.).

Ce livre est consacré à développer les vues de l'auteur sur les principes généraux des sciences physiques. Ces vues peuvent se résumer ainsi qu'il suit :

Les deux dogmes scientifiques de l'indestructibilité de la matière et de l'indestructibilité de l'énergie ne peuvent plus être admis. Les mots *Rien ne se perd* doivent être rayés de l'exposition des lois physiques. La matière et l'énergie ne sont pas deux entités distinctes. La matière ne doit pas être considérée comme servant simplement de

1. Voyez *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. IX ; voyez aussi l'*Année philosophique* de 1894, p. 214.

support à l'énergie : elle n'est qu'une forme particulière d'énergie, caractérisée par sa fixité relative, et elle peut, par sa dissociation, se transformer en d'autres formes. L'énergie n'est pas indestructible : elle s'use sans cesse et tend à s'évanouir, comme la matière qui représente une de ses formes.

« A l'origine des choses, dit M. G. Le Bon, s'est condensée, dans la matière, sous forme de mouvement de ses éléments, une quantité énorme, mais limitée cependant, d'énergie. Cette phase de concentration fut suivie d'une dépense des énergies accumulées, dans laquelle le soleil et les astres analogues sont entrés maintenant. La désintégration de leurs atomes est l'origine de toutes les forces naturelles utilisées aujourd'hui. Ces atomes forment un réservoir immense, mais qui s'épuisera fatalement. Alors ce que nous appelons l'énergie aura, comme la matière, disparu pour toujours (p. 76). »

C'est aux physiciens qu'il appartient d'apprécier ces thèses intéressantes et originales, de dire si et dans quelle mesure elles sont justifiées par l'expérience. Nous nous bornerons à remarquer que l'*anarchie* scientifique (le mot est de M. Le Bon), résultant de la critique des grandes théories scientifiques, jusqu'ici incontestées, peut être invoquée par ceux qui, comme nous, se fondent sur l'idéalisme pour affirmer contre les divers positivismes de notre temps, la distinction essentielle et la mutuelle indépendance de la philosophie et de la science proprement dite.

LODGE (Sir Oliver). — **La Vie et la Matière**, trad. de l'anglais par J. Maxwell (in-12°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan : 148 p.).

L'objet de ce livre est de réfuter, du point de vue de la science positive, le monisme matérialiste de Haeckel. Dans cette doctrine, que Haeckel a exposée dans l'ouvrage intitulé *Les Enigmes de l'Univers*, sir Oliver signale deux erreurs. « La première, dit-il, consiste dans cette idée, que, l'énergie matérielle étant constante en quantité, il en résulte que ses transformations et ses transmutations — constituant, comme on l'admet généralement l'activité terrestre — ne peuvent pas être guidées, dirigées et contrôlées ; la seconde est l'idée que le pouvoir spécifique dirigeant appelé par nous Vie n'est qu'une des formes de l'énergie matérielle, de sorte que des formes équivalentes d'énergie doivent apparaître pour la remplacer dès qu'elle abandonne sa connexion avec la matière (p. 9). »

L'auteur admet que la conservation de l'énergie est une généralisation assez légitime : ce qui lui paraît une erreur, c'est de conclure que « l'énergie étant constante, aucune direction n'est possible, de sorte que toute intervention psychologique ou autre doit être exclue ». « En réalité, dit-il, la loi de conservation de l'énergie ne touche pas

à l'idée d'une action conductrice, contrôlante, directrice : elle ne s'occupe que de la quantité (p. 26). »

La seconde erreur, plus grave, est d'identifier la force vitale avec les forces ordinaires, physiques et chimiques. La force vitale peut-elle se transformer en énergie inorganique ? C'est là, selon sir Oliver Lodge, une pure question de fait scientifique, que les faits obligent à résoudre négativement. « Je soutiens, dit-il, que la vie n'est *pas* une forme de l'énergie, qu'elle n'est pas comprise dans nos catégories physiques actuelles, et que son explication est encore à chercher (p. 103). »

La critique que fait le savant physicien anglais du monisme matérialiste de Haeckel mérite l'attention des libres-penseurs qui tiennent pour vérité scientifique la doctrine du biologiste allemand ; elle est, à ce point de vue, et en elle-même, très intéressante. Mais elle doit paraître bien inutile à ceux qui ont compris la critique idéaliste de l'espace, de la matière et du mouvement.

MILLIET (J.-Paul). — **Remarques sur la monadologie** (in-12°, G. Jacques; 79 p.).

Les opinions exposées dans cette brochure n'ont rien d'original. Elles montrent que l'auteur a lu philosophes et savants et que ses lectures et ses réflexions l'ont conduit au matérialisme et à l'athéisme. La *Monadologie* de Leibniz ne lui a donné aucun doute sur la réalité de l'etendue et de la matière. Il prononce avec assurance que la matière est éternelle, qu'il n'y a pas de substances simples et inétendues, qu'il n'y a pas de cause première, que la pensée n'est que mouvement, qu'il n'y a pas de réelle contingence. Nous citons :

« Toute simplification facilite le travail de la pensée, de là une tendance à chercher la simplicité partout et à la mettre même là où elle n'est pas. La science ne peut se passer de mesures, et pour mesurer il faut des unités, mais le choix de ces unités est en partie conventionnel et toute unité reste divisible en fractions. Il n'y a donc pas d'éléments simples (p. 40). »

« Si une monade n'avait ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible, elle ne serait qu'une abstraction, elle n'existerait pas (p. 41). »

« La matière n'ayant ni commencement ni fin, il n'y a pas de création *ex nihilo* (p. 41). »

« La pensée est un mouvement de la matière psychique (p. 45). »

« Un mouvement ne peut être produit que par un mouvement. Tout mouvement implique changement de lieu ; un mobile qui occupe d'abord une portion de l'espace, puis une autre, est nécessairement étendu, donc matériel. Il y a contradiction à parler d'une substance immatérielle, localisée dans un individu et se mouvant avec lui. Le

matérialisme et le déterminisme apparaissent comme les conséquences logiques de ces observations (p. 46). »

« L'enchaînement des causes n'a pas de fin. Aristote se trompe lorsqu'il dit : « Il faut s'arrêter. » Nous ne nous arrêterons pas. Puisque l'enchaînement est infini, il n'y a pas de raison suffisante pour inventer une cause première en dehors de cette chaîne. L'idée d'un commencement absolu est irrationnelle. L'expérience ne nous montre que des changements indéfinis (p. 53). »

M. Milliet aurait bien dû expliquer comment sa foi matérialiste s'accorde avec ce qu'il dit du continu « vision globale et confuse d'un discontinu réel (p. 41) », et de l'infini, « pays de l'inimaginable, de l'inconcevable, des contradictoires et de l'impossible (p. 59) ». Il n'a pas compris les arguments décisifs par lesquels la philosophie idéaliste, en ses progrès successifs depuis Descartes, a établi la subjectivité de l'étendue. Il n'a pas compris la différence profonde que ces progrès de l'idéalisme, — auxquels sont attachés les noms de philosophes qu'il ne paraît pas connaître, — ont mise entre le point de de vue de la philosophie et celui de la science proprement dite. Il ne s'est pas rendu compte que, fondée sur la perception sensible et dominée pour les notions d'étendue et de mouvement, la science proprement dite ne peut avoir qu'un caractère relatif, et que ses généralisations nous éloignent nécessairement de la vérité sur le fond des choses, au lieu de nous y conduire.

PIAT (Clodius). — **De la croyance en Dieu** (in-12, F. Alcan : VII-286).

Cet ouvrage comprend deux livres : I. *Dieu et la raison humaine ;* II. *Dieu et l'action morale.* Dans le premier livre, l'auteur traite, en quatre chapitres : du subjectivisme et de la valeur de la raison humaine ; des preuves de l'existence de Dieu ; de la perfection de Dieu; du problème du mal. Le second livre se compose de trois chapitres, qui sont consacrés : le premier au rôle de la raison, le second à celui de la volonté dans la croyance religieuse, le troisième au sens du divin et au mysticisme. La *conclusion* forme un dernier chapitre intitulé : *La logique de l'athéisme.*

Dans le premier chapitre du livre premier, M. Piat prétend établir que tous les jugements nécessaires, notamment le jugement de causalité, sont analytiques. « Tout commencement, dit-il, implique une impuissance essentielle à s'expliquer de lui-même : tout commencement réclame une cause (p. 17). » Et dans une note : « Entre l'instant statique où une chose n'est pas, et l'instant également statique où elle est, il y a un moment *dynamique* où elle se constitue, en d'autres termes, où elle *se fait*. Or, ce qui n'existe pas encore est impuissant à se faire de lui-même. Il faut donc que ce soit fait par quelque autre

chose qui existe déjà. » — Il y a, disons-nous, dans ce raisonnement un sophisme que nous avons eu plus d'une fois l'occasion de signaler. Pour ramener le mot *commence* au sens littéral de l'expression *se fait*, il faut y introduire l'idée de causalité ; il faut, en d'autres termes, supposer d'abord et sans preuve que rien ne commence sans être causé, ou par soi-même, ou par autre chose. L'expression *se fait* ne peut être présentée comme synonyme de *commence* qu'à la condition de perdre le sens d'"action causale[1].

Dans le chapitre II, l'auteur n'a pas de peine à montrer la contradiction inhérente à l'infini quantitatif, d'où résulte l'impossibilité d'admettre la régression des causes à l'infini. « Il faut donc, dit-il, et à deux titres, que la série régressive des phénomènes soit finie : elle l'est, de fait, puisqu'en se développant, elle est arrivée jusqu'à nous ; elle l'est de droit, comme toute série dont les parties sont ou ont été données (p. 51). » Et du finitisme il conclut aussitôt que « la liberté est à l'origine du monde (p. 52) ». Nous ne repoussons nullement cette conclusion, mais nous devons remarquer qu'il y arrive un peu trop vite[2].

Dans le chapitre III, M. Piat examine et critique l'hypothèse de la chute anténébulaire par laquelle Charles Renouvier explique l'origine du mal. Il reproche à cette hypothèse de ne s'accorder ni avec la science, ni avec les traditions de l'humanité sur la faute originelle. « Le mythe de la *nébuleuse*, dit-il, ne nous éclaire pas mieux sur la transmission de l'idée même de la faute initiale que sur la propagation de ses suites à travers le temps (p. 145). » On peut, croyons-nous, élever, du point de vue moral, contre la doctrine renouviériste de la préexistence et de la chute, des objections qui obligent à la rejeter. Ces objections, l'auteur ne les a pas vues : peut-être n'a-t-il pas voulu les voir, parce que la notion catholique du péché originel et héréditaire ne le lui permettait pas. Quant à celles qu'il présente, nous ne saurions les considérer comme sérieuses. Nous sommes loin de vouloir défendre « le mythe de la nébuleuse » ; mais nous avons peine à comprendre que, pour le combattre et l'écarter, il paraisse suffisant d'opposer la science positive à la conservation des germes monadiques « dans une température d'une intensité inimaginable », le « souvenir » du paradis terrestre ou de l'âge d'or à un état primitif de bonheur et de justice dont « il ne serait resté d'autres témoins que des germes monadiques ».

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1890, p. 164 et suiv. et p. 262 ; l'*Année philosophique* de 1895, p. 206 ; l'*Année philosophique* de 1900, p. 166 ; l'*Année philosophique* de 1903, p. 107 et suiv.

2. C'est ce que Leibniz disait de la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu, qui, selon lui, avait besoin d'être complétée.

REY (ABEL). — **L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 187 p.).

« Jusque dans les particularités du cinématisme actuel on peut suivre les besoins psychologiques qui l'ont créé et conjecturer que ces besoins ne sont pas contingents. »

Le sujet de ce travail touche à celui du grand ouvrage de M. Rey et il est conçu dans le même esprit. Le *mécanisme* est préféré à l'*énergétique*. Etant donnée la mentalité philosophique de M. Rey, la conclusion était à prévoir. Depuis fort longtemps ces questions, sans cesser de nous intéresser, nous sont devenues étrangères. Mais au temps où nous étions au courant des théories scientifiques contemporaines, le mécanisme régnait et gouvernait. Et nous n'y trouvions rien à redire.

M. Rey a pour incliner vers le mécanisme des raisons plausibles. Il veut que l'imagination ait sa part dans les conditions de la connaissance et que la « physique » reste conforme à son nom. Si je pouvais me donner le luxe d'une discussion avec M. Rey, je ne craindrais pas de critiquer son attitude, et par là même celle que nous avions prise, il y a juste trente ans. Cela ne prouverait peut-être qu'une chose, c'est que nous nous sommes orienté vers une conception idéaliste et par là même exclusivement « intelligible » du monde. Je me trompe. Cela prouverait quelque chose de plus : c'est que les savants d'aujourd'hui nous en offrent les moyens, et que par conséquent l'idée d'une science idéaliste est une idée plausible, et, comme eût dit Stuart Mill, une idée *consistante*.

L. D.

REY (A.). — **Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie** (In-8°, Cornély : 1042 p.).

Ce livre a tous les mérites d'un dictionnaire. L'ordre n'y est pas alphabétique : il est conforme à celui de nos programmes d'enseignement. Plus de la moitié des pages sont marquées d'un trait vertical, pour indiquer aux élèves qu'ils peuvent ne point les lire sans craindre d'être refusés au baccalauréat, ce qui ramènerait l'ouvrage aux proportions ordinaires d'un manuel. Aussi peut-il être recommandé à tous les élèves. Je le recommande d'abord à tous les professeurs, car il est invraisemblable que tous aient lu et réfléchi sur ce qu'ils ont lu autant que M. Rey. Et puis il est bon de savoir où en est, au temps présent, la question que l'on va traiter en classe, et, sur ce point, M. Rey est un des hommes de sa génération les plus richement informés. Je souhaite aussi que ce livre reste sur la table de

travail des candidats à la licence et même à l'agrégation. Si j'étais encore professeur dans une Université, je prendrais toujours la précaution de consulter « le Rey », avant d'achever la préparation de ma conférence. Un vœu en terminant : c'est que M. Rey fasse un autre manuel d'un autre genre, un manuel sans noms propres, presque sans citations, où il n'y ait que « du Rey ». On peut être très personnel sans n'avoir que des idées entièrement en soi. Il suffit pour que l'on ait une philosophie d'avoir des pensées qui se tiennent et se conditionnent. Tout le monde, je le sais, n'y arrive pas ; M. Rey y est arrivé. Nul ne serait plus capable que lui d'écrire « l'autre manuel » dont je parle. Ce livre serait le bienvenu, et il ne ferait aucun tort à son aîné... Je crains bien d'avoir parlé inutilement. Jamais éditeur ne se rencontrera en France pour accueillir un cours de philosophie rédigé par un maître, quand le même maître en a publié un autre, animé d'un esprit différent. C'est vraiment dommage. Mettons que je n'ai rien dit.

L. D.

REY (Abel). — **La théorie de la physique chez les physiciens contemporains** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 400 p.).

Après les livres de Bergson et d'Hamelin, assez à distance de ces livres, il est vrai, le present ouvrage mérite d'être inscrit parmi les meilleurs travaux de l'an 1907. M. Rey connaît bien son sujet. Il a lu les travaux des physiciens contemporains. Il les a compris. L'antagonisme des théories fondées sur l'*énergétique* et du mécanisme traditionnel, d'une part ; de l'autre le conflit entre l'interprétation pragmatiste de la science et ce que l'on en pourrait appeler la conception objective et positive, voilà deux constatations inévitables au temps où nous sommes et dont il y a trente ans, j'imagine, nul ne se serait avisé.

L'attitude de l'auteur est nettement antipragmatiste, et c'est là un mérite qu'Hamelin nous avait déjà signalé. Qu'il y ait lieu de prévoir afin de pourvoir, nul n'y contredit. Mais que la nécessité de pourvoir n'exerce et ne doive exercer aucune influence sur la matière de nos prévisions, ou il faut l'affirmer, ou il faut déclarer la faillite de science. M. Rey pense que l'interprétation des partisans de l'énergétique, en dépit, je me trompe, en raison de ses efforts pour éliminer tout élément d'ordre imaginatif, est moins satisfaisante que l'explication des mécanistes. Il nous dira d'ailleurs cela autre part et avec plus de détails. L'idée directrice de M. Rey est celle de la valeur objective de la science et la nécessité d'appuyer cette valeur sur celle de la physique.

Les conclusions par lesquelles l'avocat termine sont clairement

déduites, et le dossier de la cause est placé sous les yeux du lecteur de telle sorte qu'avec un peu d'attention il est vite mis au courant des idées sur lesquelles nos savants méditent et discutent. Et c'est en partie grâce à l'abondance des pièces produites que le travail de M. Rey rendra de grands services aux profanes.

Peut-être les professionnels de la philosophie jugeront-ils avec quelque sévérité la doctrine flottante des derniers chapitres. Nous restons sur les confins du positivisme, sans céder à la tentation de le dépasser, mais non sans en éprouver le désir. « Issu certainement de celui de Comte, de Taine et de Mill, issu aussi de Spencer, lisons-nous p. 392, mais rajeuni, ce positivisme garde de son état antérieur deux grandes idées directrices : le relativisme et l'empirisme de nos connaissances ; mais il précise, au point d'en faire presque une idée nouvelle, l'idée de ces *catégories expérimentales* que la science revendique comme un besoin actuel. »

Quand on a écrit, comme nous, sur la « Contingence des catégories » (*Année philosophique*, 1900), on devrait se sentir ici en pays de connaissance. Il nous paraît aujourd'hui, toutefois, que le jour où nous affirmions cette contingence, nous cédions trop facilement au désir de simplifier, en les supprimant, les difficultés de l'idéalisme. Que l'on puisse « poser empiriquement » les catégories, il n'y a rien pour notre surprise. Mais de là à dire, comme nous le pensions, il y a sept ans, que les « catégories de l'expérience » soient *expérimentales*, la distance est grande.

Je sais bien qu'à mesurer cette distance, M. Rey serait sorti de son sujet. Et il se trouvera des professeurs, même en Sorbonne, pour penser que, s'il avait fait œuvre de philosophie, au sens plein du terme, il aurait fait une œuvre beaucoup moins utile.

L. D.

ROERICH (Edouard). — **L'attention spontanée et volontaire, son fonctionnement, sa loi, son emploi dans la vie pratique** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 174 p.).

Ce livre, qui a été récompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques (prix Sautour 1905), comprend une Introduction et deux parties. Dans l'Introduction, l'auteur indique l'objet de son travail. Il s'est proposé d'étudier les phénomènes de l'attention, tels qu'ils se présentent à l'observation psychologique, sans se préoccuper « des problèmes métaphysiques qui peuvent surgir à ce sujet », sans se croire obligé de « prendre parti dans le débat entre monistes et dualistes, entre phénoménistes kantiens et réalistes (p. 11) ».

Il définit l'attention « l'état psychique d'une personne consciente, qui, spontanément ou volontairement, fait un effort pour connaître un ou plusieurs objets sensibles, une ou plusieurs idées, à l'exclusion

d'autres objets ou d'autres idées ». D'après cette définition, l'attention est *spontanée* ou *volontaire*. Dans l'attention spontanée, « l'initiative ne vient jamais du moi, mais toujours d'une cause extérieure qui surprend ou sollicite le moi ». Dans l'attention volontaire, « l'initiative vient du moi qui se propose de mieux connaître (p. 17) ».

Sur cette distinction très naturelle se fonde la division de l'ouvrage. La première partie traite, en cinq chapitres, de l'attention involontaire ou spontanée ; la seconde partie en deux chapitres, de l'attention volontaire, de ses caractères et de son fonctionnement.

L'attention spontanée peut être *primitive ;* c'est « l'état psychique du moi qui, après avoir subi le choc d'une impression suffisamment vive, cherche à connaître l'objet ou le fait d'où lui est venue cette impression (p. 20) ». Elle peut aussi présenter une autre forme, que M. Rœhrich appelle *aperceptive :* c'est celle qui est « éveillée par l'apparition d'une impression ou d'une notion nouvelle parmi les impressions et les notions préalablement accumulées dans le cerveau (p. 72) ».

Tous les chapitres du volume sont instructifs. Mais nous signalerons particulièrement ceux qui sont consacrés à l'attention aperceptive : ce sont ceux qui font, à nos yeux, le principal intérêt et l'originalité de cette étude. Il faut lire, notamment le chapitre IV, où M. Rœhrich expose ses vues personnelles, — qui nous paraissent justes et importantes, — sur le rôle, généralement méconnu ou peu compris, de l'attention aperceptive en pédagogie.

SOLLIER (Le Dr Paul). — **Essai critique et théorique sur l'association en psychologie** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VII-187 p.).

Ce livre fait suite à celui que l'auteur a publié, en 1900, sur le *Problème de la mémoire*, et dont nous avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1900, p. 185 et suiv. Il comprend quatre chapitres : I. *Définition et délimitation du problème ;* II. *Les lois de l'association ;* III. *Les théories ;* IV. *Le mécanisme de l'association.*

Selon M. Sollier « on ne doit considérer comme un phénomène d'association que celui où deux (ou plusieurs) événements psychiques (cérébraux), conscients ou inconscients, surgissent toujours simultanément ou dans un ordre de succession nécessaire et invariable, réversible ou non (p. 27) ». Il tient que le phénomène d'association, ainsi défini, c'est-à-dire comprenant tous les états psychiques, conscients ou non, et non pas seulement les représentations conscientes, se ramène à un phénomène de résonance nerveuse. C'est ce qu'il appelle la théorie dynamique de l'association. Cette théorie fait rentrer les phénomènes d'association dans une loi générale du fonctionnement cérébral, qui peut être ainsi formulée : « Des phénomènes ayant des

caractères communs quelconques déterminent dans le cerveau des états dynamiques semblables qui, lorsqu'ils se reproduisent, amènent les représentations correspondantes aux impressions ayant accompagné ces phénomènes et leur donnent ainsi l'apparence d'une association (p. 126). »

Ainsi, c'est par l'état dynamique cérébral que s'expliqueraient les modes divers d'association, dont les psychologues ont fait des lois distinctes. « Les impressions, dit l'auteur, ne tendent à s'associer ensemble, qu'elles soient contiguës dans le temps ou dans l'espace, simultanées ou en séries successives, semblables ou contrastantes, liées par la causalité ou par le rapport de la partie au tout, etc., que si elles concourent à former un même état dynamique cérébral. Cet état peut être déterminé par la répétition des mêmes impressions au cours d'états de la personnalité (affectifs ou cénesthésiques, faibles et négligeables au point de vue de la conscience), — ou bien, au contraire, par des impressions dissemblables, et survenues en des temps différents, mais ayant provoqué le même état de la personnalité, ou étant survenues au cours d'états de personnalité semblables (p. 158). »

Ce qui justifie, aux yeux de M. Sollier, la théorie dynamique qui fait de l'association un phénomène de résonance nerveuse, c'est que, pour la compréhension des phénomènes psychiques, il lui semble nécessaire de se placer « au point de vue physique et énergétique, conformément aux grandes lois générales qui gouvernent la matière vivante comme la matière inorganique (p. 187) ». Il n'admet pas que l'on doive et que l'on puisse « éviter de mêler la philosophie à la psychologie (*Préambule*, p. VI) », de demander à la philosophie l'explication des phénomènes psychologiques ; et la doctrine philosophique à laquelle il demande cette explication est le vieux matérialisme qu'il désigne sous le nom de « monisme pur (p. VII) ».

Il est inutile de dire que nous ne saurions prendre au sérieux cette doctrine, sous quelque nom qu'elle reparaisse. Elle est vraiment au-dessous de la discussion et ne peut satisfaire que les esprits incompétents en matière philosophique. Au point de vue « physique et énergétique » nous opposons le point de vue idéaliste. La critique idéaliste des propriétés secondaires et primaires des corps, à laquelle se lie nécessairement celle de l'espace, du mouvement et de la force, ne permet pas de chercher, dans « les lois générales qui gouvernent la matière vivante comme la matière inorganique » le principe explicatif et le fondement réel des phénomènes de l'esprit, intellectuels ou affectifs, conscients ou subconscients. Si l'ouvrage ne laisse pas de mériter l'attention, c'est beaucoup moins, selon nous, par la philosophie d'où vient la théorie dynamique qui y est exposée, que par l'importance reconnue avec raison par l'auteur, dans la psychologie de l'association, aux états affectifs et cénesthésiques et au rôle de la personnalité.

SPIESS (Dr Camille). — **L'âme et le corps au point de vue bio-physiologique** (broch. in-8°, Genève, Georg ; 32 p.).

Les réflexions que renferme cette brochure ont été écrites à propos du livre de M. Binet sur l'âme et le corps. L'auteur s'élève : 1° contre la théorie philosophique qui envisage nos perceptions du monde extérieur comme la manifestation d'une réalité de nature psychique ; 2° contre le parallélisme psycho-physique ; 3° contre le caractère de science expérimentale attribué à la psychologie. Selon lui, la théorie psychique du monde (panpsychisme) est inadmissible, « car, bon gré, mal gré, il faut reconnaître à l'origine de tout phénomène psychique une sensation préexistante (p. 13) ». Il déclare que la théorie parallélisle « n'a pas de sens », attendu que « la pensée ne peut exister en dehors du cerveau », et que la fonction étant dans l'organe « ne peut lui être parallèle (p. 23) ». Il tient que la psychologie ne peut prétendre, au titre de *science expérimentale* « car l'âme ne peut se matérialiser, en sorte que l'objet de la psychologie, si expérimentale soit-elle, ne peut se confondre avec l'objet de la science, avec l'objet de la bio-physiologie (p. 21) ». Cette dernière proposition s'appuie sur la distinction qu'il établit entre la sensation et la pensée. La sensation est un rapport constant de la conscience et de son objet ; elle est objective et commune à toutes les intelligences. Les phénomènes psychiques qui constituent la pensée et la distinguent de la sensation « ne sont perçus que par nous, parce qu'ils n'existent que dans notre subjectivité (p. 29) ». La sensation est limitée par les objets du monde extérieur ; « il en est tout autrement de la pensée, dont la manifestation est indépendante, du moi objectivé, de ce lien immuable qui relie la conscience à son objet, et qui est l'expérience objective (p. 32) ».

On voit que M. le Dr E. Spiess croit, d'une foi naïvement assurée, à la réalité objective de la matière, c'est-à-dire des qualités secondaires et primaires que nos sens nous font percevoir dans les corps. Il ne sait rien, dirait-on, et ne se soucie en rien de la critique que les philosophes idéalistes ont faite de cette réalité. Il s'en tient au matérialisme physiologique qui voit dans l'étude du système nerveux et de ses fonctions l'unique science de l'esprit. C'est de ce point de vue, au-dessus duquel il lui paraît absurde que la pensée cherche à s'élever, qu'il apprécie, sans s'appliquer suffisamment à les comprendre (ses objections le prouvent), les théories du panpsychisme et du parallélisme.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ARNAL (André). — **La philosophie religieuse de Charles Renouvier** (in-8°, Fischbacher : 335 p.).

Nous avons, en cet ouvrage un résumé exact et méthodique de la philosophie religieuse de Charles Renouvier. Il est divisé en deux parties. La première partie comprend quatre chapitres, où sont exposées les doctrines de Renouvier sur le principe de contradiction et l'infini, sur le phénoménisme, sur la liberté et la certitude. Les sept chapitres dont se compose la deuxième partie font connaître les vues du philosophe sur l'immortalité, sur l'existence de Dieu, sur l'unité divine et l'origine du monde, sur les attributs de Dieu, sur le problème du mal, sur les religions et sur le christianisme.

Je remarque que, dans le chapitre III de la première partie (p. 67 et suiv.), M. Arnal attribue à Renouvier les raisonnements inductifs par lesquels j'ai établi que le monde est composé de consciences de différents degrés. C'est une erreur que je me permets de lui signaler [1].

Je m'étonne que dans le chapitre suivant (*La liberté*), il admette sans réserves (p. 86) la conception renouviériste des rapports de la liberté et de la certitude. Cette conception, d'après laquelle les jugements contraires ne s'expliqueraient que par la liberté, est une des vues contestables du *Deuxième Essai*. Je dis : *une des vues contestables*, car le *Deuxième Essai* en contient d'autres, que l'auteur du présent volume a fort bien vues : sur les moyens de l'immortalité (2e partie, ch. I, p. 110) ; sur le monothéisme et le polythéisme (ch. III, p. 148-152). Dans la comparaison qu'il établit entre le monothéisme et le polythéisme, Renouvier se montre favorable au second, et M. Arnal fait une excellente critique de cette préférence, en montrant que « les raisons données en faveur du polythéisme sont mal fondées en droit, comme les heureuses conséquences attribuées au polythéisme sont mal fondées en fait (p. 149) ».

Les chapitres qui me paraissent les plus intéressants de l'ouvrage

1. Voyez *Psychologie de Hume : Introduction*, par F. Pillon, p. LVI-LVX, et l'*Année philosophique* de 1895, p. 145-146.

sont le chapitre IV (*Les attributs de Dieu*) et le chapitre V (*Le mal*) de la deuxième partie. Dans le chapitre IV se trouvent des réflexions et observations critiques auxquelles je souscris, sur la spatialité et la corporéité de Dieu, soutenues par Renouvier dans son livre *Le Personnalisme*. Cette idée d'un dieu corporel, d'un dieu dont l'espace serait le corps, l'organe de perception sensible, est une régression en théologie métaphysique. Elle est fondée sur l'assimilation de l'espace aux catégories de la raison et devrait suffire, me semble-t-il, pour juger cette assimilation. Elle vient de Newton, elle est donc d'origine réaliste et s'accorde mal, — il serait facile de le montrer, — avec l'idéalisme et avec le finitisme.

Dans le même chapitre, M. Arnal repousse la thèse renouviériste du premier et absolu commencement appliqué à Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu qui serait la cause du monde, mais qui aurait lui-même commencé sans cause, qui serait donc exclusivement temporel. Il soutient, à l'exemple et à la suite de M. Henri Bois, que cette thèse n'est pas, comme le pensait Renouvier, imposée par la logique finitiste, et qu'on peut admettre, sans violer le principe de contradiction, une éternité divine sans successifs, antérieure à la création et à toute succession de phénomènes (p. 195). Je ne vois pas ce que l'on peut objecter à cette solution du problème de théologie métaphysique que l'auteur des *Essais* a eu le grand mérite de poser. Et cette solution se trouve, à mon sens, justifiée par l'origine spatiale de la continuité que notre sensibilité et notre imagination attribuent au temps et par la critique idéaliste du continu spatial.

Dans le chapitre V, M. Arnal oppose à l'explication renouviériste du mal physique par la doctrine de la préexistence et de la chute personnelles deux objections que je tiens pour décisives. La première est tirée de l'influence qu'aurait nécessairement une telle doctrine sur nos sentiments et notre conscience morale. La seconde se fonde sur les souffrances des animaux, qui, étant privés de la liberté, ne sauraient avoir aucune responsabilité morale (p. 237).[1]

BELOT (Gustave). — **Études de Morale positive** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VII-523 p.).

Il nous est impossible d'analyser cet ouvrage, l'un des plus riches d'idées qui aient paru en France sur la morale et qui prouvent à

1. Il est assez naturel, on en conviendra, que ces deux objections soient à mes yeux décisives. Ce sont précisément celles sur lesquelles j'ai, depuis longtemps, et bien des fois, appelé l'attention. (Voyez l'*Année philosophique* de 1868, p. 297-306; *l'Année philosophique* de 1891, p. 294; l'*Année philosophique* de 1893, p. 254; l'*Année philosophique* de 1899, p. 211; l'*Année philosophique* de 1900, p. 134; l'*Année philosophique* de 1901, p. 193; l'*Année philosophique* de 1904, p. 192 et p. 312.

quel point le « crepuscule de la morale kantienne » s'accompagne, chez nous, d'un effort en vue de fonder la science des mœurs sur des données positives. Il semble bien — car la pensée de l'auteur ne se laisse pas toujours facilement suivre — que M. Belot n'ait rien abandonné de ses préférences bien connues en faveur de l'utilitarisme. Toutefois ce livre atteste le souci de mettre l'utilitarisme d'accord avec les idées et les préoccupations régnantes.

Alors M. Belot va faire au point de vue sociologique ou moral les concessions indispensables ? Oui et non. Non, car il ne voudra point rendre l'homme esclave de la société. Et M. Belot a cent fois raison de reconnaître que prescrire des actes au nom de l'Ordre social, est aussi tyrannique que de les prescrire au nom de la Volonté divine ou même de l'Impératif catégorique. — Oui, car M. Belot estime que les fins voulues par l'homme ne peuvent être réalisées que dans la vie sociale.

Une fois que la vie sociale est comprise comme une fin digne d'être voulue et poursuivie, une fois que la société apparaît comme seule susceptible de procurer le bien de l'individu, tout se passe de même que si l'individu la voulait pour soi. Dès lors, en obéissant à la société, n'obéit-il pas à lui-même? Dans la morale de M. Belot, deux choses restent sauves, d'une part la nécessité d'un ordre social, de l'autre celle de l'autonomie de l'individu.

Par où l'on voit que l'idée d'une morale positive ne peut se réaliser sans un appel à l'esprit critique. Seulement, tandis qu'avant M. Belot, la critique à laquelle s'exerçait l'esprit portait sur les principes, la critique nouvelle nous met d'emblée non plus en face des principes, mais à leurs antipodes, en présence des fins à poursuivre. La morale devient ainsi partie intégrante de la vie. On alléguera qu'elle ne fut jamais autre chose. On oubliera, en l'alléguant, qu'elle s'est souvent donnée pour une discipline à l'usage des vivants, sans doute, mais insoucieuse des circonstances et des conditions. Une morale sans règles ne se conçoit pas. Encore faut-il que ces règles soient en relations avec des fins et que l'excellence des règles soit liée à la valeur et à la « désirabilité » des fins. Nous avons paraphrasé au lieu de citer. Puissions-nous, dans cette note malheureusement trop brève, avoir inspiré au lecteur le désir d'ouvrir le livre et de l'étudier avec la plus scrupuleuse attention !

L. D.

BONNEFOY (J. DE). — **Vers l'unité de croyance** (in-12, Bibliothèque de critique religieuse, E. Nourry ; m-121 p.).

Les entretiens très intéressants, très suggestifs, dont se compose ce petit livre fort bien écrit roulent sur l'avenir des religions et sur la philosophie religieuse qui permettrait de réaliser dans le monde

l'unité de croyance. La conclusion de l'auteur est que cette unité doit être cherchée, non dans une synthèse dogmatique, mais dans les principes directeurs qui influent sur la conduite de la vie : parce que « si les grandes religions diffèrent l'une de l'autre par leur conception du divin, elles visent toutes à l'achèvement du monde moral par l'établissement du règne de la justice (p. 117) ».

« Dieu et le devoir, dit-il, tels sont les pivots de toutes les théologies. Dieu est conçu et restera conçu sans doute suivant nos hypothèses et nos rêves sur le train de l'univers, chaque religion gardera sa métaphysique, c'est-à-dire sa philosophie du divin, mais le devoir, qui n'est que la traduction des lois de la vie, le résumé de la commune expérience des hommes, tend nécessairement à faire régner partout la même justice. Une même foi en cette justice générale respire d'ailleurs dans toutes les œuvres religieuses du monde...

« L'avenir n'appartient pas aux synthèses dogmatiques. Les conceptions du divin et de tout l'ordre surnaturel sont trop diverses pour réunir tous les esprits dans une même et seule foi. Les théories et les instruments de la morale varient aussi avec les religions, comme le prouvent les doctrines disparates professées par les bouddhistes, les musulmans, les juifs et les chrétiens à l'égard du libre arbitre, de l'action divine et de la vie future. Mais toutes ces doctrines proclament leur foi en l'ordre moral du monde, elles comportent toutes le règne de la justice, elles tentent toutes, en un mot, à confirmer l'excellence du primat de l'action. Voilà, si je ne m'abuse, le terrain de l'union entre tous les croyants de bonne volonté : faire de la justice, agir toujours en vue d'une plus haute justice. Si essentiel que puisse être au christianisme, par exemple, le dogme de la rédemption, parce que ce dogme est pour nous un des instruments de la justice divine, il ne saurait empêcher les croyants des autres religions de s'unir avec les chrétiens dans leur foi à l'ordre moral du monde, alors même qu'ils refuseraient d'accepter ce moyen spécial de leur théologie. Qu'importe, ici, la diversité des chemins, s'ils doivent tous converger au même but : à une meilleure conduite de la vie, à une plus large fraternité, à une plus grande justice (p. 118 et suiv.) ! »

Nous aurions à faire de sérieuses réserves sur la distinction que M. J. de Bonnefon croit pouvoir établir, dans les grandes religions (bouddhisme, islamisme, judaïsme et christianisme), entre la foi morale et la philosophie du divin. La foi morale, la foi à la justice leur serait commune et devrait être considérée comme indépendante de leurs doctrines très différentes concernant Dieu, les attributs divins, l'action divine et la vie future. Cette indépendance mutuelle des conceptions et croyances morales et des doctrines métaphysiques et théologiques ne peut, croyons-nous, être admise que par une philosophie morale et religieuse superficielle. Nous remarquons, — sans d'ailleurs nous en étonner, — que l'auteur, comme la plupart de nos

libres penseurs et de nos catholiques, même progressistes et modernistes, ne paraît connaître et ne veut considérer dans ses prévisions d'avenir d'autre christianisme que celui de l'Eglise romaine.

BROS (A.). — **La religion des peuples non civilisés** (in-12, P. Lethielleux ; XXIII-365 p.).

Ce volume est le premier d'une collection qui s'adresse aux élèves et aux maîtres des écoles catholiques et qui a pour objet de vulgariser les résultats acquis à l'histoire des différentes religions, et de dégager de chaque étude les conclusions apologétiques qu'elle comporte. Il traite de la religion des peuples non civilisés en dix chapitres : I. *Psychologie du sauvage ;* — II. *Animisme ;* — III. *La magie ;* — IV. *Les dieux;* — V. *Le culte ;* — VI. *Les tabous ;* — VII. *Le totémisme ;* — VIII. *Mythologie ;* — IX. *Religions sauvages et religions des peuples dits primitifs ;* — X. *Permanence et valeur du besoin religieux.*

Ce qui fait l'intérêt de ce livre, c'est que l'auteur, appliquant à l'étude des religions non civilisées la méthode psychologique, la méthode suivie par Marillier, Réville, etc., attribue les analogies que présentent ces religions à une même activité d'esprit, et non aux souvenirs, plus ou moins déformés, d'une révélation primitive « L'humanité, dit-il très bien, sous ses différentes formes, est semblable à elle-même ; elle est sollicitée par les mêmes aspirations, elle a les mêmes besoins ; est-il étonnant qu'elle soit sujette aux mêmes misères et que son imagination enfante, sous l'impulsion du même désir de savoir et d'être protégé, les mêmes rudimentaires conceptions, qu'elle soit victime des mêmes enfantines associations d'idées (p. 8) ? »

Nous félicitons M. Bros d'avoir écarté cette idée d'une révélation primitive que Bonald avait introduite, au commencement du XIXe siècle, et qui a régné longtemps dans la philosophie et l'apologétique catholiques, mais à laquelle la psychologie de l'imagination et des sentiments et la science positive des religions ne permettent d'accorder aucune valeur. Ainsi a-t-il pu, — comme il le voulait, — faire un « travail scientifique ».

Il faut lire, dans le chapitre II, l'explication de l'animisme (p. 57-62) ; celle de la croyance aux Dieux, dans le chapitre IV (p. 117-120) ; celle du totémisme, dans le chapitre VII (p. 236-242) : celle des mythes, dans le chapitre VIII (p. 264-271). M. Bros y fait connaître, non seulement ses vues personnelles sur l'origine de ces croyances religieuses, mais encore les diverses théories qui ont été proposées pour en rendre compte.

BRUNETIÈRE (Ferdinand). — **Discours de combat**, dernière série (in-12, Perrin ; 263 p.).

En ce volume sont réunies sept conférences prononcées par Ferdinand Brunetière à diverses époques : *Le Génie Breton* (1895) ; *La Modernité de Bossuet* (1900) ; *La Liberté d'enseignement* (1900) ; *La Renaissance du paganisme dans la morale contemporaine* (1903) ; *L'Action sociale du christianisme* (1903) ; *Les difficultés de croire* (1904) ; *Le Dogme et la Libre Pensée* (fragments d'une conférence préparée en 1904 et qui n'a pas été prononcée).

Nous ne saurions analyser ici ces conférences, dont la forme témoigne d'un talent incontestable, mais qui, pour le fond, ne peuvent vraiment satisfaire une raison exigeante. Brunetière s'y montre trop superficiel, trop incompétent, selon nous, en matière philosophique, pour qu'il y ait lieu de s'arrêter à l'examen de ses raisonnements d'apologiste.

La plus importante est celle où il montre dans les progrès de l'*individualisme*, du *naturalisme* et de l'*étatisme*, la renaissance du paganisme en morale. L'individualisme en morale, c'est la conscience individuelle proclamée souveraine, la conscience décidant, pour chacun, de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire (p. 102). Le naturalisme en morale, c'est la divinisation des énergies de la nature, c'est l'émancipation des instincts (p. 113). L'étatisme en morale, c'est l'Etat divinisé, décrétant le juste et l'injuste, créant de son autorité des délits ou des crimes (p. 127).

Individualisme, naturalisme, étatisme : tels sont, pour Brunetière, les trois caractères du paganisme en morale. Nous avons déjà fait remarquer que le mot *individualisme*, employé pour désigner le premier de ces caractères est équivoque [1]. On y fait entrer des idées très différentes. Il y a un individualisme de la passion qui ne diffère pas du naturalisme tel que l'entend et le définit le critique. Mais il y a un autre individualisme qui n'a rien de commun avec celui de la passion : c'est l'individualisme de la raison et de la conscience morale, celui que Brunetière reproche au stoïcisme et à la doctrine de Kant. Il est absurde de rapprocher cet individualisme-là du naturalisme et l'étatisme auxquels il est opposé par sa nature. Remarquons que le christianisme, considéré en sa source évangélique, était, lui aussi, un individualisme de la conscience morale, opposé, lui aussi, au naturalisme et à l'étatisme, en lutte contre la divinisation païenne de la nature et de l'Etat. Ce qui est vrai, c'est que, dans cette lutte, l'individualisme chrétien apportait à la conscience morale

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1894, p. 295.

la force du sentiment religieux, de la ferme croyance religieuse, un secours dont elle avait grand besoin pour vaincre, et qu'elle ne trouvait pas dans l'individualisme stoïcien.

Si sérieuse que soit cette différence, elle ne doit pas empêcher de reconnaître que la morale du stoïcisme était, — tout comme celle du christianisme, — en contradiction avec le naturalisme, au sens que Brunetière lui donne, en morale, d'émancipation des instincts. Et qu'on n'allègue pas ici le précepte stoïcien : *Sequere naturam.* C'est une autre équivoque qu'il est facile de lever. Il y a dans l'homme, disaient les stoïciens, la nature animale et la nature proprement humaine : il y a la nature du loup ou du singe et celle de l'homme. La nature qu'ils prescrivaient de suivre n'était évidemment pas la nature animale : c'était la raison. « De qui la raison nous distingue-t-elle ? des bêtes sauvages. Et de quoi encore ? du bétail et de ce qui lui ressemble. Vois donc à ne jamais agir comme la bête sauvage ; autrement c'en est fait de l'homme en toi : tu n'auras pas rempli ton rôle. Vois à ne jamais agir comme le bétail ; autrement, de cette façon aussi, c'en est fait de l'homme en toi. Quand agissons-nous comme le bétail ? Quand nous agissons en vue de notre estomac ou des plaisirs de la chair, sans réflexions et sans soins ; de qui nous rapprochons-nous ? des bestiaux. Qui détruisons-nous en nous-même ? l'être raisonnable. Quand nous agissons avec entêtement, avec méchanceté, avec colère, avec violence, de qui nous rapprochons-nous ? des bêtes sauvages [1]. »

Nous n'entendons pas dire que la conception stoïcienne et même la conception kantiste de l'individualisme moral puissent se défendre contre toute critique. L'erreur que l'on peut, selon nous, relever en ces deux conceptions vient d'une psychologie superficielle qui sépare entièrement des facultés affectives la raison et la volonté, et qui, tenant pour étrangers et même contraires à la moralité tous sentiments et mobiles passionnels, conduit et condamne, semble-t-il, l'individu à se renfermer en lui-même, à se suffire moralement à lui-même, à se satisfaire en lui-même, par suite à s'isoler des autres hommes, à se soustraire au commerce et à la communication des libertés, dont le sentiment et la passion sont la condition et le moyen.

BUREAU (Paul). — **La Crise morale des Temps nouveaux**, avec une préface d'*Alfred Croiset* (In-12, Bloud ; XI-462 p.).

Cet ouvrage est une enquête *sociologique* sur l'état *moral* de la France. Il analyse l'inaptitude à constituer la vie sociale qui semble se manifester au milieu de l'universel progrès. L'étude sociale de cette

1. *Les Entretiens d'Epictète,* traduction de V. Courdaveaux, p. 129.

crise se subdivise en trois parties : l'analyse des défaillances morales dans la vie privée, l'interprétation de ces actes en fonction de la vie sociale, l'exposé de leur répercussion sur la prospérité collective. Les divers aspects de l'immoralité individuelle sont passés en revue : l'intempérance alcoolique, l'impureté des mœurs, le célibat égoïste, l'adultère, le divorce, le malthusianisme. Puis viennent les désordres de la vie collective, dans le domaine du travail (fraudes contre la clientèle et contre les ouvriers, violence des syndicats rouges, tactique déshonnête des syndicats jaunes), dans les groupements des intérêts moraux et religieux (anticléricalisme sectaire, autoritarisme ecclésiastique, exploitation du sentiment religieux), dans la gestion des affaires politiques (affaiblissement de la conscience civique, pacte entre les candidats et les électeurs, délation, fonctionnarisme, péril primaire, etc.). Quelles sont les causes de cette crise ? M. Bureau les voit d'abord dans l'erreur de ceux qu'il appelle les « enfants de l'esprit nouveau » : les forces naturelles coordonnées par la science doivent assurer mécaniquement le règne de la vertu. Il dénonce ensuite parmi ces causes le conservatisme à outrance des « enfants de la tradition ». La démocratie a cherché la solution du problème dans la doctrine de l'évolution et dans celle de la solidarité. M. Bureau critique de façon très serrée ces deux doctrines, surtout la seconde. Il aboutit à cette conclusion que nous ne pouvons vivre socialement sans le sentiment religieux. Il lui semble qu'il y a un pressentiment de cette vérité dans bien des manifestations de notre démocratie : humanitarisme, solidarisme, socialisme. Il compte d'autre part sur l'évolution doctrinale et pratique qui se marque dans une fraction importante du catholicisme. Cette dernière esperance ne renferme-t-elle pas beaucoup d'illusions ? Mais elle est d'autant plus respectable que M. Bureau a été inquiété par les autorités ecclésiastiques, précisément pour l'avoir exprimee.

COIGNET (E.). — **L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 172 p.).

L'objet de ce livre est de faire connaître la formation des deux partis orthodoxe et libéral dans le protestantisme français, les divisions ecclésiastiques et dogmatiques de ces partis, l'évolution des sentiments et des idées qui, au XXe siècle, sous le régime de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, doit, selon l'auteur, les conduire à se rapprocher et à chercher « l'union dans la pure vie spirituelle, la vie intérieure avec Dieu par le Christ (p. 163) ».

Mme Coignet ne se borne pas à désirer et à espérer une telle union entre les Eglises de libre examen. Il lui parait qu'elle pourrait s'étendre à toutes les formes du christianisme :

« Pourquoi, dit-elle, ne nous rapprocherions-nous pas dès cette vie en respectant dans la diversité de nos symboles la diversité de nos besoins religieux ?

« Certaines âmes, ouvertes et épanouies, trouvent dans l'alliance du culte et de l'art, dans le vaisseau mystérieux d'une cathédrale gothique, le déploiement des grandes cérémonies, les chants, les peintures sacrées, une source d'émotions qui suscitent en elles la piété. D'autres, plus renfermées, plus discrètes, ne se sentent jamais si proches de Dieu que dans la solitude et le silence où le prophète conversait avec l'Eternel. Celles-ci encore, incertaines et troublées, aspirent à une direction ecclésiastique qui les fortifie et les guide, tandis que celles-là l'écartent comme une violation de la liberté intérieure. Cette diversité de nos besoins individuels ne représente-t-elle pas la part légitime de l'humanité dans l'union divine ? Quand le Christ nous renvoie au Père céleste, il nous laisse tout le choix du chemin (p. 166 et suiv.). »

Nous n'aurions aucunes réserves à faire sur ce large et noble libéralisme religieux, s'il ne tendait, en matière religieuse, par le rôle souverain qu'il semble donner au pur sentiment, à une *indifférence* des doctrines et des institutions dont ni la raison ni la conscience morale ne peuvent s'accommoder.

DUPIN (Antoine). — **Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles** (In-12. Emile Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 77 p.).

Cette étude sur les origines du dogme de la Trinité comprend trois chapitres fort intéressants : I. *Les origines de la Triade chrétienne ;* — II. *La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles ;* — III. *La Trinité dans l'école modaliste jusqu'à la fin du troisième siècle.*

L'auteur rappelle, dans le premier chapitre, que les idées de *Père*, de *Fils* et de *Saint-Esprit*, qui sont les éléments de la Trinité, ont leur origine dans le Nouveau Testament et appartiennent au christianisme naissant ; qu'après avoir été d'abord mentionnés isolément, ils furent unis, vers la fin du premier siècle, dans la formule du baptême. « Pendant le premier demi-siècle qui suivit la mort du Christ, on avait donné le baptême au nom de Jésus ; vers l'an 80, on le donna au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (p. 13). » C'est de l'introduction de cette formule ternaire dans la cérémonie du baptême qu'est né le dogme de la Trinité.

Le rite sacré où entraient les trois termes conduisait naturellement à spéculer sur chacun d'eux et sur leurs rapports mutuels. De là les deux doctrines théologiques opposées qui se formèrent au IIe et au IIIe siècle : la doctrine des hypostases et la doctrine modaliste.

Le problème était de concilier le monothéisme avec la distinction des termes imposés par la formule ternaire du baptême. M. A. Dupin expose, dans le second et le troisième chapitre, les controverses auxquelles ce problème a donné naissance.

La doctrine des hypostases, représentée par Tertullien, faisait des trois éléments de la Triade, trois personnes différentes ; elle ne pouvait maintenir le principe de l'unité divine qu'à la condition de voir dans le Fils et le Saint-Esprit des dieux inférieurs et subordonnés au Père. La doctrine modaliste, représentée par Sabellius, considérait les trois termes de la formule comme les modalités d'une personne, ou substance unique, et pouvait ainsi les mettre exactement sur le même plan sans paraître sacrifier les droits du monothéisme. L'auteur explique, en conclusion, comment le pape Denys corrigea, l'une par l'autre, ces deux théories opposées et les fit entrer, chacune pour une partie, dans le dogme de la Trinité.

FOUILLÉE (Alfred). — **Morale des idées-forces** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; LXIV-391 p.).

Cet important ouvrage comprend une *Préface*, une *Introduction* et deux parties. Dans la *Préface*, l'auteur expose les principes propres de la morale des idées-forces et ses rapports avec la philosophie des idées-forces. Dans l'*Introduction*, il traite des fondements de la morale des idées-forces : fondements logiques, fondements psychologiques, sociologiques et cosmologiques, fondements épistémologiques. La première partie est consacrée à l'analyse des éléments intellectuels de la moralité ; la seconde partie à celle des éléments sensitifs et volitifs de la moralité.

Voici en quels termes M. Fouillée indique l'objet de son nouveau livre en formulant les principes généraux de sa doctrine morale :

« Un fait indéniable, le *fait de conscience*, une idée indéniable et qui est elle-même un fait, l'*idée-force de moralité*, avec son action effective et sa puissance de réalisation, telles seront les bases de notre doctrine. La moralité se fonde elle-même en se concevant et se conçoit par le seul fait que nous sommes des êtres conscients. Elle se fonde, parce qu'elle se donne valeur théorique et force pratique ; elle se conçoit parce que la pleine conscience de nous-mêmes enveloppe l'idée des autres et du tout.

« Au *Cogito* de Descartes, qui a produit une si importante évolution dans la philosophie théorique, doit s'ajouter, selon nous, un autre principe, *Cogito, ergo sumus*, qui peut entraîner une évolution analogue dans la philosophie de l'action. De cette nouvelle formule exprimant le fait de conscience nous tirerons des conclusions qui fondent scientifiquement la morale sur la nature même de la pensée et sur son efficacité...

« Le plan et les divisions de notre travail s'imposeront avec une logique rigoureuse. La méthode d'analyse, en effet, devra être successivement appliquée aux quatre données essentielles de la morale : sujet, rapport des sujets entre eux, objet, rapport du sujet à l'objet. L'analyse du sujet conscient nous révélera ce que nous nommons la primauté théorique et pratique de la conscience de soi. L'analyse du rapport entre les sujets nous révélera l'altruisme essentiel de la conscience, son intime socialité et, pour ainsi dire, sa polarité nécessaire. L'analyse de l'objet nous découvrira les valeurs idéales ou idées-forces directrices de la pensée et de l'action. Enfin l'étude du rapport qui relie le sujet à l'objet nous révélera l'action essentiellement persuasive de l'idéal sur le sujet pensant. Par là se trouveront établies les quatre grandes théories qui dominent la morale des idées-forces : *primauté de la conscience de soi, altruisme de la conscience, hiérarchie des valeurs objectives, idéal persuasif* (*Préface*, p. I-III). »

Nous ne saurions suivre l'auteur à travers les divers chapitres où il développe et s'applique à justifier ces quatre théories avec toutes les ressources d'une dialectique merveilleusement souple et subtile. Nous nous bornons à remarquer que ce qui nous paraît caractériser essentiellement le système de morale qu'elles forment, c'est la substitution de l'idéal persuasif à l'impératif catégorique. M. Fouillée n'admet pas que la morale « se suspende, comme le voulait Kant, à une loi toute faite qui nous dirait : *sic volo* (p. V) ». Après bien d'autres, il reproche ce *sic volo* despotique, arbitraire, à la morale du criticisme. Nous répondons que ce reproche ne peut avoir aucun sens pour qui voit, comme nous, dans l'idée du devoir, — dont les mots *impératif catégorique* ne font que préciser les caractères, — une idée première et irréductible de la raison, une catégorie. On ne saurait d'ailleurs le trouver mieux fondé, si l'on s'en tient à l'analyse kantiste. Cette analyse ne permet pas de joindre au *sic volo* les mots *sit pro ratione voluntas;* car, pour Kant, la volonté pure, dégagée de tout mobile ou motif tiré de la sensibilité externe ou interne, était nécessairement conforme à la raison, par suite identique à la raison, la sensibilité étant, à ses yeux, opposée à la raison pure, comme à la volonté pure [1].

1. D'après cette analyse, Kant, prenant au sens propre le mot *impératif*, considérait le devoir comme le commandement *réel* d'une volonté *réelle*, mais réduite à sa forme, c'est-à-dire absolument séparée de la sensibilité. Il est inutile de dire que nous sommes fort éloigné, — aussi éloigné que M. Fouillée, — d'admettre ce pur formalisme moral. Mais on peut très bien le rejeter sans méconnaître les caractères spécifiques de l'idée du devoir. Nous ajouterons que ce pur formalisme moral écarté, les sentiments altruistes et esthétiques reprenant en morale la place qui leur appartient, il nous paraît conforme à la psychologie sociale et à la psychologie religieuse de joindre l'idéal persuasif à l'impératif catégorique.

GAULTIER (Jules de). — **La dépendance de la Morale et l'indépendance des Mœurs** (In-12, Société du *Mercure de France* ; 345 p.).

En cet ouvrage sont comprises cinq études qui témoignent d'une remarquable originalité de pensée : I. *La dépendance de la Morale et l'Indépendance des Mœurs;* — II. *La Réalité amoureuse* ; — III. *Henri Heine et le Romantisme de la Raison ;* — IV. *Une signification nouvelle de l'idée d'évolution ;* — V. *Commentaire des Raisons de l'idéalisme.* L'auteur expose dans une *Introduction* la conception générale qui relie ces études. Cette conception, que l'idéalisme lui paraît imposer, est celle d'un principe d'opposition qui constitue le fait même de l'existence, qui apparaît dans le rapport de l'être à la connaissance, et qui donne au réel, envisagé sous son aspect le plus général, le caractère d'un compromis entre une part d'ordre, de constance, de système, et une part d'indiscipline, d'instabilité, d'imprévu. Nous citons :

« En réaction contre le vœu de rationalisme et de systématisation universels que l'instinct théologique a légué à la spéculation philosophique, on s'est proposé de mettre en évidence la part d'arbitraire, d'aléa, d'incalculable et d'illogique qui est inhérente à l'existence et la préserve de sa fin. Tel est l'objet précis que l'on a poursuivi dans *la dépendance de la Morale et l'indépendance des Mœurs.* Indiquant la répercussion immédiate qu'une semblable thèse doit avoir sur la pratique, on y a identifié, avec le phénomène des mœurs, le fait d'instabilité et d'aléa essentiel au phénomène de l'existence.

« Avec *la Réalité amoureuse, Henri Heine et le Romantisme de la Raison,* poursuivant le même objet dans le détail concret de la vie morale et sentimentale de l'humanité, on a montré que, si la prétendue fixité imposée par la théologie aux sentiments moraux est vaine, il n'existe pas non plus un *en-soi* naturel, il n'existe pas, en matière de mœurs, des manières d'être qui soient consacrées par la nature au lieu de l'être par la divinité...

« Enfin, avec *Une signification nouvelle de l'idée d'évolution,* on n'a pas redouté de mettre en lumière, en exposant les lois de constance de M. Quinton, un fait de fixité qui pourrait sembler, au regard d'un examen superficiel, en contradiction avec le principe d'instabilité et d'arbitraire dans l'aléa dont on a fait la norme de l'existence. Aucun exemple, en effet, ne pouvait montrer d'une façon plus saisissante comment cette instabilité fondamentale s'accommode de principes secondaires de fixité, comment elle les exploite (p. 25 et suiv.). »

M. J. de Gaultier entend, d'ailleurs, se séparer des philosophes qui, de nos jours, soutiennent une doctrine de contingence pour mettre « un élément de liberté dans le jeu des activités humaines (p. 48) ». Il se déclare très opposé à l'idée du libre arbitre. C'est, dit-il, « pour

se prémunir contre l'idée d'un finalisme métaphysique, qu'il a introduit dans le monde la conception de l'incalculable (p. 49) ».

Ce qui nous paraît mériter l'attention dans cette conception de l'irrationnel, de l'inharmonique, de l'incalculable, inhérent à l'existence, à toute existence, c'est précisément qu'elle attribue à tous les êtres une spontanéité indéterminée, que l'on peut, quoi qu'en dise l'auteur, considérer comme une liberté réelle en un sens métaphysique. En ce sens, la liberté, — un certain degré de liberté, — appartiendrait à tout ce qui existe ; elle ne serait pas le privilège de l'homme ; mais elle prendrait, chez l'homme, le sens moral de libre arbitre.

HALDIMANN (Hector). — **Le fidéisme, étude critique du salut par la foi indépendamment des croyances** (In-12, Fischbacher ; XVIII 101 p.).

L'objet de ce petit livre, — qui est la réimpression d'une thèse de théologie protestante soutenue à l'Académie de Neuchâtel, — est d'exposer la doctrine fidéiste de M. Ménégoz, d'expliquer la formule qui en a été donnée par ce théologien et de la défendre contre les objections diverses qu'elle a soulevées. Il comprend cinq chapitres : I. *Le fidéisme ;* — II. *La justification ;* — III. *La notion fidéiste de la foi ;* — IV. *Objections et accusations ;* — V. *Les croyances.*

L'auteur fait remarquer, au chapitre V, que le fidéisme ne supprime pas tout rapport entre la foi et les croyances. Il rappelle les passages où M. Ménégoz a reconnu l'influence puissante que les croyances exercent sur l'esprit et sur la volonté, et leur importance capitale, comme moyen pédagogique dans le domaine religieux.

Le fidéisme, dirons-nous, ne met en lumière qu'un rapport entre la foi et la croyance. Doit-on se borner-là ? La croyance ne doit-elle être considérée que comme génératrice de la foi ? N'y a-t-il pas lieu d'admettre entre les deux termes un autre rapport, un rapport inverse de celui que reconnaissent M. Ménégoz et M. Haldimann, c'est-à-dire l'action génératrice de la foi sur la croyance ? Et s'il faut admettre cette action, la question de valeur, de légitimité morale et religieuse, ne se pose-t-elle pas au sujet de nos croyances [1] ?

HOUTIN (A.). — **La crise du clergé** (In-12. E. Nourry ; 346 p.).

« Depuis dix ans, il se passe dans l'Eglise de France un phénomène qu'elle n'avait encore point présenté. Des prêtres, chaque année de plus en plus nombreux, la quittent pour entrer dans la vie ordinaire

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1900 p. 209.

(*Avant-propos*, p. 8). » L'objet de ce livre fort bien documenté et de lecture très attrayante est de faire connaître cette crise du clergé français dont le caractère spécial consiste en ce que la plupart des défections viennent de l'intelligence, et non point du caractère ou des mœurs.

Il se compose de deux parties. Dans la première partie, qui comprend treize chapitres, l'auteur décrit l'état mental du clergé et des séminaristes. Il répartit les prêtres en trois catégories : les timorés, les ambitieux, les sincères. Puis il donne des renseignements sur les mobiles auxquels obéissent ceux qui restent dans l'Église après avoir perdu la foi, ceux qui en sortent et se décident à recommencer leur vie, ceux qui, ne sachant comment se servir de la liberté, rentrent dans le giron au bout d'un certain temps. Il nous conduit ensuite dans les séminaires. Un chapitre intéressant est consacré aux séminaristes sociaux ; un autre aux difficultés de recrutement. La seconde partie, divisée en sept chapitres, contient des détails circonstanciés sur les diocèses d'Autun, de Cambrai, de Clermont, de Lyon et de Tours.

Après avoir, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, montré dans l'avarice cléricale la principale cause de l'impopularité actuelle du clergé français, M. Houtin remarque, dans la *Conclusion*, que la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, en lui imposant une vie plus simple, va diminuer cette impopularité. « Les évêques, dit-il, ont quitté leurs palais inaccessibles aux pauvres gens. Les curés abandonnent leurs presbytères, la maison bourgeoise du village. Tiré de ses confortables retraites, lancé au milieu du monde, le clergé apprendra rapidement les véritables aspirations et les vrais besoins religieux de ses contemporains. Des changements plus grands encore se préparent. On dit même que les prêtres quitteront ces églises où tout est Dieu, excepté lui. *Fiat! Fiat!* Quand nous y rentrerons, nous les trouverons débarrassés des saints apocryphes, et nous aurons désappris les dévotionnettes fétichistes (p. 287). »

Il attend de la Séparation et se plaît à espérer un autre changement. Il lui paraît impossible qu'après avoir abandonné les pratiques abusives dont il vivait, le clergé conserve les enseignements surannés qui paralysent son action et stérilisent son influence. Donc il espère que le clergé de France, amené à reconnaître cette impossibilité, cherchera et trouvera au sentiment religieux une expression adaptée à l'âme moderne. Et il ajoute :

« Dans le débordement actuel du matérialisme, la vieille Eglise, qui, à beaucoup semble inhabitable et ruinée, n'apparaîtrait-elle pas comme l'unique asile et le rempart inexpugnable des idées morales et des croyances spiritualistes? Nombre de ses contempteurs d'aujourd'hui viendront s'y attacher aux trois vrais mystères : Dieu, le libre arbitre et l'immortalité de l'âme. Et n'est-ce point ainsi qu'en dépit des démolisseurs radicaux et des dogmatistes pétrifiés, le clergé de

France aura trouvé la solution de sa crise présente et le dénouement d'une situation qui semblait naguère sans issue (p. 288) ? »

Nous ne dirons qu'un mot de cette solution. Elle suppose une rénovation de la théologie incompatible avec l'infaillibilité de l'Eglise, qui est le principe même du catholicisme. L'Eglise catholique ne peut admettre la nécessité de renouveler sa théologie sans abdiquer son autorité infaillible ; et elle ne peut abdiquer son autorité infaillible sans se suicider [1]. Peut-on sérieusement espérer un tel suicide ?

JALAGUIER (P.-F.). — **Théologie chrétienne (Dogmes purs)**, publiée par *Paul Jalaguier*, avec une préface de M. le pasteur *C.-E. Babut* (In-8°, Fischbacher ; XXIV-691 p.).

Cet ouvrage posthume est le dernier volume du Cours de dogmatique professé à la Faculté de Montauban par un des théologiens les plus éminents qui aient soutenu, en France, au XIXe siècle, les principes du protestantisme orthodoxe. Il se compose de deux parties : la première est consacrée à l'œuvre du Christ (sotériologie) ; la seconde à la personne du Christ (sotérologie ou christologie). Celle-là traite de l'expiation, de l'appropriation du salut et de la justification ; celle-ci de l'humanité, de la préexistence et de la divinité de Jésus-Christ, de la prédestination et de la grâce.

Dans la préface très intéressante dont le volume est précédé, M. C.-E. Babut indique quelques points, contestables à ses yeux, de l'apologétique et de la dogmatique de Jalaguier. Celui-ci insistait sur les preuves externes, laissant dans la pénombre, sinon dans l'ombre, les preuves internes. M. Babut fait, à ce sujet, une remarque qui nous paraît très judicieuse. « La preuve externe, dit-il, offre trop de lacunes, donne prise à trop d'incertitudes et d'objections, pour engendrer par elle-même une conviction inébranlable. En outre, elle a l'inconvénient grave de ne pas s'adresser directement aux facultés les plus religieuses de l'homme, à celles que l'Evangile paraît considérer partout comme les plus compétentes en cette matière, à savoir la conscience et le cœur (p. VII). » Il ajoute plus loin que la recherche des lois du Royaume de Dieu, telles qu'elles se manifestent dans les grands faits de la Révélation « peut devenir une apologie du christianisme plus persuasive et plus en harmonie avec l'esprit de notre époque que celle qui résulte des miracles et de la prophétie, considérés comme faits isolés et exceptionnels (p. XIII) ».

Jalaguier admettait le dogme du péché originel au sens de l'ancienne théologie. Il soutenait que la tendance innée au mal implique la culpabilité et entraîne la condamnation, préalablement à toute détermi-

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1905, p. 254, et l'*Année philosophique* de 1906, p. 203.

nation volontaire. C'est là, selon M. Babut, « une des erreurs les plus évidentes de l'ancienne théologie. « C'est heurter, dit-il, un axiome moral, une de ces intuitions primitives et certaines de la conscience, que Jalaguier pourtant aimait à relever. La responsabilité et la liberté sont coextensives ; nul ne peut être tenu pour coupable de ce qu'il n'a ni fait ni voulu. L'erreur que nous signalons est d'autant plus surprenante qu'elle ne s'appuie, à notre connaissance, sur aucune déclaration formelle des Livres saints ; on ne peut alléguer en sa faveur qu'un fait de conscience, incontestable il est vrai : *aujourd'hui*, chacun de nous se sent responsable et de ses actes et de son état intérieur. Mais l'explication est facile : notre état intérieur actuel est en grande partie le résultat de nos actes, par conséquent de notre libre choix. Nous sommes en train de *nous faire moralement*, et par là nous sommes les artisans de notre destinée ; c'est la plus certaine, mais aussi la plus émouvante de toutes les réalités ; c'est elle qui fait le sérieux de la vie (p. XX, note). »

Il est inutile de dire que nous souscrivons et applaudissons à cette critique du péché héréditaire[1].

JOUVIN (Léon). — **La Morale sans Bien** (In-12, Perrin ; 330 p.).

M. Jouvin est un spiritualiste d'ancien régime. Je dis cela tout d'abord pour rassurer le lecteur. Le titre du livre aurait de quoi effrayer, en effet. Le livre, en revanche, n'est pas effrayant le moins du monde. Il est d'un philosophe attaché à Dieu, à l'âme, à l'Église, à la patrie. Je n'ai rien à dire contre ces objets de croyance auxquels je ne me souviens pas d'avoir jamais déclaré la guerre. Toutefois je ne saurais me rendre aux raisons de M. Jouvin, par la raison qu'elles me semblent obscures, sans intérêt présent ni pressant. On dirait d'un livre signé par un éclectique plus ou moins dissident des premières années du dernier demi-siècle, avec quelques grains d'originalité en plus, et peut-être aussi un peu moins de bon sens. M. Jouvin ne veut pas qu'on discute la morale, il écrit par exemple (p. 180). « Le bien est l'indissolubilité (du mariage), l'inceste est un mal. Pourquoi ? *Personne n'en pourrait dire le motif...* » C'est moi qui souligne. En vérité M. Jouvin est un ignorant volontaire. Mais admettons que la morale soit incapable de justifier ses défenses et que le législateur édicte des lois comme il lui plaît et parce qu'il trouve que cela doit être ainsi, sans rien plus. Hé bien ! dans cette hypothèse et au risque de faire de la peine à M. Jouvin, je déclare la guerre à sa morale et à son législateur.

L. D.

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1890 p. 288.

KANT. — **Fondements de la métaphysique des mœurs**, traduction nouvelle avec introduction et notes par *Victor Delbos* (In-12, Ch. Delagrave ; 210 p.).

L'auteur de cette nouvelle et excellente traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs* y a joint une introduction et des notes qui témoignent d'une profonde connaissance de la philosophie morale de Kant.

Parmi les notes, qui toutes donnent au lecteur de précieux éclaircissements, nous signalerons comme particulièrement importantes : — celle de la page 73 sur les termes *a priori* et *a posteriori* ; — celle de la page 74 sur l'idée de la métaphysique ; — celle de la page 97 sur le rigorisme de Kant ; — celle de la page 106 sur l'analyse de la conscience commune ; — celles des pages 112 et 113 sur le langage pessimiste que tient Kant au sujet des faiblesses et des vices de la nature humaine ; — celle de la page 128 sur la distinction des impératifs ; — celles des pages 129 et 136 sur la possibilité des impératifs ; — celles des pages 137 et 140 sur le formalisme moral de Kant ; — celle de la page 151 sur la formule de l'impératif pratique ; — celle de la page 173 sur le principe du bonheur ; — celle de la page 180 sur l'identité de la liberté et de la moralité ; — celles de la page 192 sur le rapport de la loi morale et de la liberté ; — celles de la page 193 sur la possibilité de l'impératif catégorique.

Dans l'introduction, M. V. Delbos analyse les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et expose admirablement la doctrine morale de Kant. Nous citerons le jugement qu'il porte en conclusion sur cette grande doctrine :

« La morale kantienne a approfondi et tâché d'unifier les deux tendances spirituelles les plus fortes qui avaient été à l'origine de son développement : d'une part, la tendance chrétienne, avec les traits spéciaux dont le piétisme l'avait affectée, et d'où devait résulte l'affirmation du prix incomparable de la bonne volonté intérieure, la foi dans un idéal de sainteté ; d'autre part, la tendance rationaliste de l'*Aufklærung*, mais épurée de ses éléments endémonistes, et d'où devait résulter l'affirmation des progrès de l'humanité vers une véritable société de personnes, la foi dans un idéal de justice. Il se peut que, tout en réagissant l'une sur l'autre dans le système, ces deux tendances y restent la cause de conceptions quelque peu discordantes, du moins en apparence ; mais il n'en est pas moins intéressant qu'au lieu de s'exclure l'une l'autre sous la poussée d'une logique abstraite, elles aient tenté de s'unir et de se comprendre sous le principe commun de la liberté... Cette doctrine a dégagé avec une remarquable vigueur le sens de certaines idées, — idées de bonne intention, de devoir, de personnalité, de justice, etc., — qui jusqu'alors avaient été plus ou moins asservies à d'autres notions de portée morale ambiguë

ou plus indirecte ; et elle a travaillé à leur assurer, avec les définitions spécifiques qui leur convenaient, toute leur force d'expansion. Elle a retiré la liberté de la nature pour la concevoir plus efficace. Elle a posé la loi morale hors de toutes les déterminations matérielles, afin de se la représenter absolument pure. Si elle a paru, plus que ce n'était la vérité, rompre le lien qui rattache notre vie morale à notre vie sensible et à l'ensemble des choses, c'est pour avoir voulu affranchir désormais de toute équivoque et de tout compromis les concepts dont elle avait mis au jour l'incomparable signification. Par là elle fait partie des doctrines qui se sont montrées capables de redresser l'idéal de l'existence humaine, et ne se sont point bornées à expliquer le sens des formules déjà fixées. Quant à l'organisation de tous les concepts moraux sous l'idée de la raison pratique, et par des procédés en rapport avec cette raison, elle apparait sans doute aujourd'hui en opposition avec les tentatives faites pour ramener à la méthode et aux conditions de la science positive tout le contenu de la réalité morale ; mais elle exprime assez vigoureusement pour qu'on en tienne compte encore le droit réclamé par la raison de n'être pas absorbée par la science qui par tout le système de ses conditions formelles provient d'elle, le droit, par conséquent, d'être une source directe de règles et de maximes pour l'action, d'anticiper efficacement par ses concepts sur la future moralité des hommes (p. 67 et suiv.). »

Nous souscrivons et applaudissons à ce jugement ; non que, selon nous, toutes les conceptions qui forment le système moral de Kant puissent, aussi bien les unes que les autres, résister à la critique. M. Delbos ne le pense, sans doute, pas plus que nous. Nous ne croyons pas qu'il soit, plus que nous, disposé à défendre contre toutes objections, le pur formalisme moral, la liberté exclue du monde sensible et renvoyée au noumène, l'opposition absolue de la sensibilité et de la moralité. Mais il a voulu indiquer, en quelques mots suggestifs, comment s'explique la place donnée dans le système à ces idées contestables ; comment elles peuvent y sembler justifiées par la signification qu'elles y prennent, par leur liaison, en apparence nécessaire, avec les principes qui en sont la partie essentielle, — avec les principes qu'il faut maintenir, au nom et du droit de la raison, contre « les tentatives faites pour ramener à la méthode et aux conditions de la science positive tout le contenu de la réalité morale ».

LABAUCHE (L.). — **Leçons de théologie dogmatique : Dogmatique spéciale** (in-8°, Bloud ; XII-422 p.).

L'auteur de cet ouvrage de théologie catholique indique lui-même, dans une courte préface, la méthode qu'il y a suivie et qui en fait, selon nous, l'intérêt :

« L'étude de chaque dogme commence par un exposé complet de ce dogme, considéré à son point d'arrivée, c'est-à-dire au moment où les conciles lui ont donné sa détermination. Cet exposé a toujours été fait d'après les définitions des conciles, que nous nous sommes efforcé d'interpréter selon l'intention des Pères qui y ont pris part, en recourant, à cet effet, aux Actes authentiques...

« La doctrine nettement déterminée, nous nous sommes appliqué à en rechercher l'origine dans la Sainte-Ecriture, le développement dans la tradition des Pères, l'essai de systématisation dans les Ecoles. Le but de ce travail a été d'amener l'esprit à se faire une idée exacte de l'enseignement de l'Eglise. Il y a deux manières, en effet, d'étudier le contenu d'une doctrine : ou bien on en fera l'objet d'une analyse minutieuse ; ou bien on en suivra la genèse dans l'histoire. Personne ne doute que ce second procédé ne doive donner d'excellents résultats. De plus, ce genre d'étude a permis de dégager l'un des caractères les plus remarquables de nos dogmes. Dans la marche de leur développement, ils conservent une continuité parfaite ; ils se développent, mais toujours dans le même sens, malgré des causes très puissantes qui pourraient les faire dévier. Ce sont principalement les systèmes de philosophie, auxquels le dogme est obligé de s'adapter, dont il se sert pour acquérir plus de netteté dans l'idée, plus de précision dans la formule, mais auxquels ils ne s'inféode jamais (p. VII et suiv.). »

Le volume est divisé en quatre parties : — I. *L'homme dans l'état de justice originelle ;* — II. *L'homme dans l'état de péché originel ;* — III. *L'homme dans l'état de grâce ;* — IV. *L'homme dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation.* Nous signalerons particulièrement les chapitres de la seconde partie, où M. Labauche expose la doctrine enseignée par l'Eglise catholique sur le péché originel et s'efforce péniblement de répondre aux objections que soulève l'idée d'une culpabilité transmise héréditairement. Pascal voyait un mystère, le plus incompréhensible des mystères, dans cette transmission d'une faute à qui n'a pu y participer. Nous ne saurions, quant à nous, appeler *mystère* ni admettre à ce titre ce dont on comprend clairement l'impossibilité en morale et en théodicée.

LALANDE (A.). — **Précis raisonné de morale pratique** (In-12, F. Alcan ; 69 p.).

Nul plus que M. André Lalande ne s'est rendu compte des difficultés que présentait la rédaction de ce petit « catéchisme », car c'en est véritablement un. Je suis d'ailleurs partisan de la méthode catéchétique, quand elle s'adresse à de tout jeunes enfants et qu'ils sont entre l'âge auquel on comprend un peu plus que les mots des livres mis en main et qu'on est encore à quelque distance d'en saisir nettement les idées. Mais un catéchisme de morale laïque n'est pas

une entreprise aisée. Elle exige même beaucoup d'abnégation, cette entreprise, car elle nous interdit, en premier lieu d'éviter la banalité, de penser sur la bonne conduite quotidienne à rebours du premier venu parmi les bons esprits. Dans mon opinion, M. A. Lalande s'est bien orienté. J'entends par là que si l'on peut critiquer telle ou telle « réponse » (car le livre est fait « par questions et réponses »), il sera facile d'amender sans rien changer au reste. Ecrire des livres améliorables, même, et surtout peut-être, par d'autres que soi, telle devrait être la préoccupation du plus grand nombre de ceux qui écrivent. Les qualités du présent catéchisme sont celles que l'on pouvait attendre. Il y est parlé des devoirs les plus généraux, de ceux dont l'accomplissement s'impose, et cela dans quelque condition que le sort nous ait placés. Éviter l'arbitraire dans les réponses et « l'individuel » dans la nature des questions à poser : éviter surtout les devoirs de surcharge, n'accueillir que ceux sur lesquels toutes les philosophies sont d'accord : tel est le but visé par l'auteur. Nous l'estimons atteint. L'enfant auquel on en ferait étudier une ou deux pages par jour, si l'on évitait soigneusement qu'il les apprît mot à mot, se ferait de la vie humaine une opinion exacte et ne serait nullement exposé à la prendre en grippe à cause de la multiplicité des obstacles opposés par elle à la libre expansion de notre activité.

Il n'y a pas à dire, nous sommes d'un temps où plus d'un parmi ceux qui pensent voudrait que le moraliste imitât le chef d'orchestre vers la fin d'un *presto* symphonique : on voudrait qu'au lieu de développer en nous la volonté d'arrêt, le moraliste nous invitât à faire la plus grande dépense possible d'activité et d'une activite dirigée dans le sens de nos désirs. On voudrait par conséquent que la liste des désirs condamnables ou même simplement réprimables fût soigneusement revisée... Bref on voudrait que ce qui a été jugé mal jusqu'à présent et, comme tel, défendu, devînt permis, dans la plus large mesure possible.

A parler franc, M. Lalande n'en est pas encore là : nous pas davantage. Et c'est de quoi nous félicitons l'auteur.

L. D.

LE ROY (Edouard). — **Dogme et critique** (In-12, Bloud ; XVII-387 p.).

M. E. Le Roy a reproduit, en ce volume, son article intitulé : *Qu'est-ce qu'un dogme* ? qui avait paru, en 1905, dans la revue *La Quinzaine*, et les défenses qu'il en avait déjà publiées. Il y a ajouté une réponse globale inédite à diverses objections et un développement explicatif de ce qu'il s'était borné tout d'abord à indiquer sommairement. Son but est, dit-il, « d'éclaircir l'idée de dogme et d'expliquer comment

elle se concilie avec la liberté de la recherche spéculative (*Préface*, p. XVI) ».

Cette conciliation est nécessaire à la conservation de la foi. Elle n'est aujourd'hui possible, selon M. Le Roy, qu'à une condition : c'est que l'on donne au dogme, imposé à la conscience catholique par l'autorité de l'Eglise, un sens pratique et moral, et qu'on n'en fasse pas une conception intellectualiste ; en d'autres termes, que le dogme cesse d'être considéré comme se rapportant avant tout à la connaissance pure, d'être défini comme jouant le rôle d'un énoncé d'ordre spéculatif et théorique. Mais pourquoi l'autorité de l'Eglise ne pourrait-elle pas imposer la croyance à telle ou telle proposition dogmatique, envisagée comme un énoncé théorique ? C'est parce que l'autorité de l'Eglise est impuissante dans le domaine de la connaissance pure ; parce que le recours à l'autorité comme premier principe de certitude est irrecevable dans cet ordre ; parce que les lois d'immanence et d'autonomie sont constitutives et rectrices de la pensée humaine. « Nulle autorité, déclare l'auteur, ne peut faire ou empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile, ni surtout que telle ou telle notion ait ou n'ait pas de sens pour moi... Moi-même je ne puis me contraindre ou m'interdire de rencontrer la satisfaction de l'évidence ici ou là... Comment l'autorité m'imposerait-elle de croire en vertu de telle démonstration que je juge non convaincante ? Et comment ferais-je pour lui obéir si elle m'imposait d'entendre tel énoncé que je n'entends point ? Autant vaudrait me requérir de ne plus penser (p. 23). »

La conclusion de M. Le Roy est qu'il faut, avant tout, voir dans le dogme une prescription d'ordre pratique et qu'on ne doit lui attribuer, au point de vue intellectuel, qu'un sens négatif et prohibitif. Il applique cette conception à plusieurs dogmes, notamment à la personnalité divine, à la résurrection de Jésus, à la présence eucharistique. Il montre comment sont liés les deux sens de chaque dogme, le sens pratique et moral et le sens négatif et prohibitif. L'autorité de l'Eglise explique-t-il, s'exerce légitimement dans l'ordre intellectuel, quand elle intervient pour proscrire des théories qui aboutiraient à détruire le sens pratique et moral du dogme.

Cette conception du dogme est, selon nous, jugée par ce que dit l'auteur de la personnalité divine, à laquelle il croit pouvoir l'appliquer. Il nous paraît clair que cette proposition : *Dieu est personnel*, nous apprend quelque chose sur la nature divine, nous en donne une certaine connaissance, qui est très positive. Il nous paraît clair que, si l'on ne pouvait donner un sens positif à cette proposition, on verserait fatalement dans l'agnosticisme. Mais nous ne voulons faire ici qu'une remarque générale sur la philosophie religieuse de M. E. Le Roy. C'est par une inconséquence qui nous étonne, qu'elle entend distinguer, en matière religieuse, ce qui appartient à l'Autonomie et ce qui relève de l'Autorité. On ne fait pas sa part à celle-ci, non plus qu'à

celle-là. Elles prétendent, l'une et l'autre, à l'empire sur l'âme entière. Et il n'en peut être autrement, parce qu'il n'y a pas — M. Le Roy le professe, — séparation absolue entre les facultés humaines, entre la pensée et l'action, entre les jugements et croyances de la raison et les déterminations de la volonté. Il y a de l'action dans la pensée, de la volonté dans le jugement. Donc si l'Autorité peut à bon droit prescrire à la volonté des déterminations et des actes, elle peut aussi à bon droit, non seulement interdire, mais imposer à l'intelligence, à la raison, des jugements et des croyances. D'autre part, si l'Autonomie est la règle légitime et nécessaire de nos jugements et de nos croyances, on ne conçoit pas que notre volonté reçoive de l'Autorité, — d'une autorité externe tenue pour infaillible, — la règle de ses déterminations et de sa conduite.

LOBSTEIN (P.). — **Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu**, première série (In-8°, Fischbacher, 190 p.).

L'objet de ces études, qui ont paru d'abord dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, est de montrer que la croyance aux attributs de Dieu ne peut se fonder sur des preuves métaphysiques, qu'elle a sa source et puise sa force uniquement dans le sentiment religieux. Elles sont au nombre de cinq : la première traite de l'éternité de Dieu ; la seconde, de sa toute-présence : la troisième, de sa toute-science ; la quatrième, de sa toute-puissance ; la cinquième, de la personnalité divine.

Ces cinq études font honneur à l'érudition théologique de M. Lobstein. En chacune d'elles, il oppose à la raison philosophique, incapable, selon lui, de donner une notion et une démonstration satisfaisantes de l'attribut examiné, la notion religieuse qu'on en trouve dans la Bible, dans l'Evangile, et qui lui paraît tirer toute sa certitude des besoins pratiques de l'âme. Loin de s'appliquer à résoudre les difficultés que présentent à la pensée certains attributs, il se plaît, dirait-on, à écarter, sans examen sérieux, les solutions proposées. C'est ainsi qu'il combat, chez M. Henri Bois, l'idée, très logiquement suggérée par le finitisme néo-criticiste, et, à notre sens, très admissible, d'une éternité divine sans successifs, antérieure à la création et à toute succession de phénomènes. Nous remarquons que, dans sa discussion des preuves classiques des attributs divins, il s'appuie constamment sur la doctrine de Kant, sans tenir compte des travaux philosophiques qui ne permettent plus aujourd'hui de s'arrêter à cette doctrine. Nous sommes donc obligé de dire que la critique faite par M. Lobstein du rationalisme théologique n'a rien d'original et, de plus, qu'elle est, en bien des points, insuffisante et superficielle. S'il eût mieux compris l'idéalisme monadiste, il n'eût pas, croyons-nous, à la suite et à l'exemple d'Auguste Sabatier, considéré l'anthropomorphisme, c'est-

à-dire l'idée de la personnalité divine, comme un symbolisme d'espèce particulière.

Il est inutile de dire que nous sommes loin d'admettre la séparation établie par M. Lobstein entre le sentiment religieux et la raison philosophique, et que nous ne saurions voir un réel progrès de la théologie et de l'apologétique chrétiennes dans le caractère subjectif que donne cette séparation à la croyance religieuse et dans l'agnosticisme qui en résulte.

LORIAUX (H.). — **L'autorité des Evangiles** (In-12, Bibliothèque de critique religieuse, E. Nourry ; 153 p.).

Que faut-il penser de l'autorité des Evangiles, fondement de la foi chrétienne ? Telle est la question examinée dans ce petit livre. L'auteur tient qu'on ne saurait admettre cette autorité, ni par suite la révélation divine dont elle serait la garantie. Il résume ainsi qu'il suit les conclusions négatives de son étude :

« Aucun apôtre ne nous a laissé de documents historiques.

« Nul ne peut déterminer la date et le lieu d'apparition des quatre Evangiles.

« Le premier et le quatrième sont dus à des auteurs inconnus. Leur rédaction demeure inexpliquée.

« Le premier et le troisième sont dus à saint Marc et à saint Luc, dont on ne connaît rien que les noms et qui n'ont pas été les témoins de ce qu'ils racontent.

« Les quatre Evangiles, même dans le Texte Officiel, se contredisent entre eux.

« Leurs plus anciens manuscrits sont postérieurs de deux cents ans au moins à leur rédaction (p. 152). »

La critique que fait M. Loriaux des Evangiles n'a rien d'original ; elle ne porte, en réalité, que contre la conception catholique de la révélation chrétienne et contre les preuves sur lesquelles s'appuie cette conception.

MÉNÉGOZ (E.). — **Une triple distinction théologique : observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie** (broch. in-8°, Fischbacher ; 23 p.).

Nous avons, en cette brochure, un résumé précis de la doctrine *fidéiste* soutenue depuis longtemps par M. E. Ménégoz. On sait que, d'après la doctrine ainsi désignée, la foi spécifiquement religieuse doit être distinguée et tenue pour indépendante des données scientifiques, historiques et philosophiques qui sont entrées dans l'enseignement théologique des Eglises.

Selon M. Ménégoz, c'est une erreur néfaste de l'orthodoxie traditionnelle de vouloir river la foi religieuse à une conception du monde scientifiquement dépassée. « Nulle donnée scientifique, qu'elle se trouve dans la Bible ou ailleurs, qu'elle soit démontrée, contestable ou erronée, ne saurait être l'objet de notre foi religieuse. Le disciple du Christ doit se sentir absolument libre à l'égard des idées scientifiques que les prophètes, le Christ et les apôtres ont pu avoir. Aucune parole de Dieu ne le lie à la conception du monde antique (p. 7). »

La confusion de l'histoire et de la foi religieuse constitue une autre erreur de l'orthodoxie traditionnelle. « Il n'y a pas dans la Bible, dit notre auteur, un seul récit que l'on soit autorisé à ériger en article de foi. Les faits historiques sont tous matière de connaissance, qu'ils se trouvent dans l'Ecriture sainte ou ailleurs : on les étudie tous avec la même méthode ; et la religion ne nous demande pas d'en admettre un seul sans contrôle, les yeux fermés (p. 9). »

Une troisième confusion contre laquelle M. Ménégoz veut prémunir ceux qui se préoccupent des questions théologiques, c'est celle de la foi religieuse et de la philosophie. Il montre cette confusion dans les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Il n'admet pas que la foi chrétienne soit considérée comme solidaire des conceptions philosophiques qui ont donné naissance à ces dogmes et que l'orthodoxie contemporaine continue d'élever au rang de parole de Dieu la métaphysique platonicienne du Nouveau Testament et des Conciles œcuméniques. « Il y a lieu, dit-il, de faire rentrer, avec la science et l'histoire, toutes les données de la philosophie dans l'ordre des choses profanes, relevant uniquement des facultés naturelles de l'homme et soumises au jugement de la raison ; tandis que la religion relève du Dieu intérieur, de la voix de la conscience, d'une intuition morale immédiate, d'un phénomène psychologique *sui generis* (p. 16). »

M. Ménégoz se déclare, en conclusion, « plus persuadé que jamais que la doctrine du salut *par la foi seule*, c'est-à-dire par la repentance et le don du cœur à Dieu, est le véritable Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ, la religion par excellence, et que, de même que nos croyances correctes n'ont aucune vertu méritoire aux yeux de Dieu, de même nos erreurs doctrinales ne sont pas une cause de réprobation de sa part ; en un mot, que nous sommes sauvés par la foi indépendamment de nos croyances (p. 22) ».

Comme la volonté libre et responsable joue dans les croyances positives et négatives un rôle, soit direct, soit indirect, qui nous paraît certain, nous devons contester cette proposition générale : que les croyances ne peuvent avoir rien de méritoire ni de coupable, c'est-à-dire que les idées de bien moral et de mal moral ne peuvent, à aucun degré, leur être appliquées. Nous rappellerons à M. Ménégoz ces mots de Pascal : « Travaillons à bien penser ! Voilà le principe de la morale. »

MICHAUD (E.). — **Les enseignements essentiels du Christ** (In-12; Bibliothèque de critique religieuse. E. Nourry : 116, p.).

Exposer simplement ce que l'auteur croit être l'esprit même du christianisme, condenser les enseignements du Christ, indiquer le sens que les apôtres et les premiers chrétiens leur ont attaché, et cela sans aucune scolastique : tel est l'objet de ce petit livre. Il est divisé en douze chapitres : I. *Le christianisme et les autres religions;* II. *Les noces et la cène;* III. *L'homme enfant de Dieu;* IV. *La foi et la bonne foi;* V. *Le christianisme doctrine et vie;* VI. *Les caractères de la doctrine chrétienne;* VII. *Les caractères de la vie chrétienne;* VIII. *Le quintuple amour;* IX. *Les multiplications des pains;* X. *Les résurrections;* XI. *Jésus, Christ et Fils de Dieu;* XII. *Le royaume de Dieu sur la terre et dans le ciel.*

Entre ces chapitres, ceux qui nous paraissent offrir le plus d'intérêt et que nous devons signaler à l'attention du lecteur sont le chapitre II sur la paternité divine, le chapitre IV sur le sens du mot *foi* et sur le devoir de sincérité, le chapitre VII sur la vie chrétienne et sur les droits spirituels des simples fidèles dans l'Eglise chrétienne, le chapitre IX sur les miracles et le chapitre XII sur le royaume de Dieu.

Nous remarquons que M. Michaud est fort opposé, — avec raison selon nous[1] — à l'opinion de ceux qui prétendent « que le Christ a cru à la proximité de la fin du monde, et que, dans cette persuasion, il ne pouvait pas songer à fonder une Eglise, mais est resté préoccupé uniquement de sa prochaine apparition sur les nuées du ciel pour juger triomphalement l'univers (p. 112) ». « Ces étranges exégètes, dit-il, encore encroûtés dans un littéralisme surprenant et odieux, n'ont rien compris à l'eschatologie chrétienne : ils ont tout mêlé, le présent et le futur, le terrestre et le céleste, les choses juives et les choses universelles, le sort de Jérusalem et celui de l'univers, la fin de l'ancienne alliance et la fin du monde, le jugement individuel, qui a lieu à la mort de l'individu, et le jugement général de l'humanité, qui aura lieu à la transformation de notre planète (p. 113). »

RENOUVIER (CH.). — **Science de la Morale**, nouvelle édition (2 vol. in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; t. I, X-428 p. ; t. II, 395 p.).

La première édition de cet ouvrage avait paru en 1869. Il était depuis longtemps épuisé. M. L. Prat l'a réimprimé en le faisant précéder d'un court *Avant-propos*, où il rappelle ce qu'en disait Renouvier quelques heures avant de mourir :

1. Voyez sur cette question de l'enseignement eschatologique de Jésus l'*Année philosophique* de 1897, p. 235; l'*Année philosophique* de 1899, p. 241-243; l'*Année philosophique* de 1902, p. 188.

« De tous les livres que j'ai composés, c'est la *Science de la Morale* que je préfère. J'ai écrit ce livre avec joie. J'en ai relu quelques pages, il n'y a pas longtemps. Il n'est pas parfait à coup sûr, mais ce n'est pas un méchant livre. Si j'avais eu à en faire une seconde édition, je n'aurais pas beaucoup retranché de ce que j'ai écrit, j'aurais ajouté quelques pages sur la bonté, sur la pitié[1]. »

La *Science de la Morale* est certainement un grand livre, plein d'idées originales, fortement exprimées. Il n'est aucun des chapitres qu'il renferme qui n'offre matière à l'étude et à la réflexion. La préférence que Renouvier lui donnait sur tous ses autres ouvrages ne me surprend pas : elle s'explique par l'importance souveraine qu'il attachait aux problèmes moraux et sociaux, et par l'ardeur de conviction avec laquelle il se flattait sans doute de les avoir résolus. Telle ne saurait être mon appréciation : ce n'est pas la *Science de la Morale*, c'est le *Premier Essai de Critique générale* qui, à mon sens, entre tous les livres sortis de sa plume, mérite l'admiration des philosophes, auxquels il a ouvert, par la critique de l'infini et de la substance, une voie toute nouvelle. Il me paraît que la morale théorique et la sociologie de Renouvier soulèvent, en nombre de points importants, de sérieuses objections ; et j'aurais à marquer sur ces points notre désaccord, d'ailleurs ancien et qu'il n'ignorait pas. La nouvelle édition de la *Science de la Morale* offre l'occasion de soumettre les principales thèses de cet ouvrage à un examen critique qui est, peut-être, dans nos circonstances, plus que jamais nécessaire.

ROGUES DE FURSAC. — **Un mouvement mystique contemporain : Le Réveil religieux du Pays de Galles** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 188 p.).

Ce volume est une intéressante contribution à l'étude d'un des phénomènes religieux les plus curieux qui se soient produits de notre temps. Il confirme, en somme, les enquêtes de M. Henri Bois. Les questions traitées sont celles-ci : quelles ont été les conséquences morales et sociales du « Réveil » ? Quels ont été les principaux facteurs de ce mouvement ? Quelle a été, dans sa genèse, la part de la race, de l'éducation, de l'initiative individuelle ? Mais ces questions ne sont pas abordées d'une façon dogmatique. L'auteur réunit les notes qu'il a prises au cours de son voyage et présente, non des dissertations, mais des esquisses. Il analyse souvent avec pénétration le caractère spontané de ces réunions qui ne sont dirigées par personne, la soudaineté des conversions, l'émotivité et l'impulsivité d'un meneur comme Evan Roberts, l'influence du mouvement sur la diminution de l'alcoolisme. Relevons parmi les traits inattendus de ce

1. *Les Derniers Entretiens de Ch. Renouvier*, p. 91

« Réveil » l'atténuation de l'esprit sectaire et le développement de l'esprit de tolérance. Nous aurions des réserves à faire sur les conclusions ultimes de M. Rogues de Fursac. Avec lui nous croyons qu'un réveil semblable en tout à celui du Pays de Galles ne serait pas possible en France ; mais cela ne signifie pas pour nous qu'une renaissance religieuse n'y soit, ni possible, ni désirable : si elle se produit, elle sera autre, voilà tout ; ce qui fait la pérennité des religions peut être atténué momentanément par ce que l'auteur nomme « le sens de la terre », mais ce « sens de la terre », sauf pour une psychologie superficielle, ne saurait se substituer à toutes les autres aspirations et à tous les besoins.

ROSADI (Giovanni). — **Le procès de Jésus**, traduit de l'italien par *Mena d'Albola* (In-12 ; Perrin ; 328 p.).

L'objet de ce livre est de montrer, par un minutieux examen des législations mosaïque et romaine, appliquées au procès de Jésus, que ce procès fut la plus grande et la plus mémorable des injustices. Il rappelle l'écrit intitulé *Jésus devant Caïphe et Pilate*, où Dupin a réfuté le chapitre que Salvador avait consacré dans son ouvrage sur l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu au Jugement et à la Condamnation de Jésus*.

« Les Juifs, lisons-nous dans cette réfutation, n'avaient pas conservé le droit de juger à mort. Ce droit avait été transporté aux Romains par le fait même de la conquête... Pilate, représentant de César en Judée, n'était pas seulement un agent du pouvoir exécutif, ce qui aurait laissé le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif dans les mains des vaincus ; il n'était pas seulement préposé au soin de donner un *exequatur*, un simple *visa* à des arrêts rendus par une autre autorité, une autorité juive. Quand il s'agissait d'une accusation capitale, l'autorité romaine n'avait pas seulement *executio*, mais elle avait la connaissance même du délit, *cognitio*, c'est-à-dire le droit de connaître *a priori* de l'accusation, et celui de la juger souverainement...

« Les Juifs ne l'ignoraient pas ; car lorsqu'ils se présentent à Pilate, pour lui demander la condamnation de Jésus, ils proclament eux-mêmes qu'il ne leur est pas permis de faire mourir personne. »

Ecoutons maintenant M. G. Rosadi :

« Ponce Pilate, procurateur et vice-gouverneur, était en Judée la seule autorité pouvant juger Jésus, c'est-à-dire l'arrêter, l'interroger, faire la preuve de sa culpabilité et le condamner. Ni Hanan, ni Kaïapha, ni le Sanhédrin, ni les autres autorités juives n'avaient le droit de le faire. L'opinion courante, d'après laquelle l'autorité romaine, représentée par le vice-préside, n'aurait eu d'autre fonction que de donner son consentement ou d'opposer son veto à l'exécution

des condamnations capitales prononcées par des juges hébreux, est en contradiction avec la vérité historique et avec les lois en vigueur à cette époque.

« Si donc le Sanhédrin de Jérusalem prétendit instruire contre Jesus un véritable procès criminel se terminant par une condamnation à mort, il usurpa les fonctions réservées au gouverneur romain et se rendit coupable d'un abus de pouvoir : ce procès fut donc anticonstitutionnel, et devait être considéré comme nul et non avenu, la condamnation ne reposant que sur l'arbitraire et la violence (p. 145 et suiv.). »

Dans son petit livre, Dupin flétrit la faiblesse et la lâcheté de Pilate. Il le montre « cédant contre sa conviction » et livrant Jésus, qu'il tient pour innocent, à ceux qui demandent sa condamnation et sa mort, en l'accusant « du crime imaginaire d'avoir voulu attenter au pouvoir de César ».

M. Rosadi n'est pas moins sévère pour Pilate. « Bien que l'acte du gouverneur, dit-il, n'ait été qu'une capitulation, la responsabilité de la mort de Jésus n'en pèse pas moins sur lui. Les événements ultérieurs le prouvent surabondamment. Pilate a beau se laver les mains, il a beau livrer l'innocente victime à des étrangers, au lieu de la remettre entre les mains des exécuteurs romains, il a beau dire aux Juifs : « Voyez vous-mêmes », le crime retombe sur lui, car la flagellation, la couronne d'epines, la surveillance de l'exécution par des gardes, l'écriteau du supplice de la croix, l'instrument même de la torture et la remise du cadavre à Joseph d'Arimathie, sont autant d'actes autorisés par lui (p. 287). »

L'érudition de M. Rosadi confirme et appuie, en la complétant et la fortifiant, la critique faite par Dupin du jugement et de la condamnation de Jésus. Nous devons ajouter que l'ouvrage renferme sur l'enseignement de Jésus des chapitres qui offrent un grand intérêt. Nous signalerons particulièrement le chapitre III sur la doctrine de Jésus au point de vue économique, le chapitre IV sur l'idée de la paternité divine et le chapitre V sur l'indifférence de Jésus à l'égard des institutions politiques.

SAINTYVES (P.). — **Le Miracle et la Critique historique** (In-12, Bibliothèque de critique religieuse, E. Nourry, 154 p.).

L'auteur définit le miracle : « un fait rare ou même unique, considéré par celui qui le rapporte comme surpassant les forces de la nature animée ou inanimée, impliquant par suite l'intervention d'un être surnaturel (diabolique, angélique ou divin) et attestant de plus la valeur religieuse d'un personnage, d'une doctrine ou d'une révélation (*Introduction*, p. 5). » Les miracles se présentent comme fondés sur des témoignages, c'est-à-dire comme faits historiques, et le plus sou-

vent avec le caractère de faits apologétiques, on peut dire de faits tendancieux. Il est clair que les récits qui font connaître ces faits relèvent de la critique historique.

La critique historique comprend, d'après les diverses catégories de recherches qu'elle nécessite : 1° la *critique textuelle* qui a charge de reproduire les textes primitifs tels, s'il est possible, qu'ils sont sortis de la plume de l'auteur, de les établir avec une minutieuse exactitude, au besoin de les corriger et enfin d'en préciser le sens littéral ; 2° la *critique de provenance*, qui s'occupe de déterminer les auteurs des textes, de situer les documents dans le temps et dans l'espace, et, si elle ne peut arriver à l'auteur même, de déterminer sa nationalité et le temps où il a vécu ; 3° la *critique d'Interprétation*, qui a pour but de déterminer, non plus le sens littéral d'un texte, mais son sens réel, qui peut être plus ou moins dissimulé par suite de différentes sortes d'artifices littéraires ; 4° la *critique réelle*, qui s'attaque à l'objet même du livre, discute sa véracité, non seulement d'après les garanties de sincérité, mais d'après ce que nous savons de certain en histoire.

M. Saintyves montre, en une suite de chapitres pleins de remarques judicieuses, comment ces quatre espèces de critique doivent être appliquées aux livres qui contiennent des récits de miracles, tout spécialement à ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voici la conclusion qui, selon lui, peut être tirée de cette application :

« Les neuf dixièmes des miracles bibliques, sans qu'on puisse nier leur réalité, ne peuvent être considérés comme vraiment historiques. Dans le groupe historique formé par l'autre dixième, il n'y en a guère de véritablement certains si l'on s'en rapporte à la seule histoire. Il est vrai que la science moderne, en confirmant leur possibilité, leur rend une probabilité inattendue, mais déjà nous entrevoyons que la définition que nous avons donnée du miracle devra se modifier devant le progrès de la science et de ses explications (p. 140). »

Il est inutile de faire remarquer la portée de cette dernière phrase. Des faits extraordinaires réputés aujourd'hui historiquement probables, parce que reconnus scientifiquement possibles, ne sont plus *pour nous* des miracles, au sens que donnaient à ce mot ceux qui les ont racontés, parce qu'ils ne surpassent pas, *à nos yeux*, les forces de la nature animée ou inanimée, parce qu'ils n'impliquent pas, *à nos yeux*, l'intervention d'un être surnaturel, parce qu'ils n'attestent pas, *à nos yeux*, la valeur religieuse d'un personnage, d'une doctrine ou d'une révélation.

SAINTYVES (P.). — **Le Miracle et la Critique scientifique** (In-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; v-96 p.).

Le savant peut-il, au nom de la science, attester le miracle ? En d'autres termes, peut-on discerner le miracle par l'emploi des mé-

thodes scientifiques ? Telle est la question à laquelle M. Saintyves s'est proposé de répondre dans ce petit livre.

Après avoir examiné ce qu'il faut entendre par faits scientifiques et par lois scientifiques, il conclut fort judicieusement que le miracle est indiscernable à la science. « On n'échappera point, dit-il, à cette alternative : ou bien le miracle n'est qu'un fait de connaissance vulgaire, un racontar, une histoire qu'on se repète de bouche en bouche, et la science peut et doit lui refuser le *dignus intrare* dans les répertoires de faits scientifiquement établis ; ou bien le miracle sera reçu dans de semblables répertoires et, comme il n'y entrera qu'avec tout un groupe de faits analogues rapportés par différents observateurs habiles, le savant lui refusera le brevet de singularité et d'irréductibilité que lui décerne le théologien (p. 20). »

Et plus loin : « Le miracle n'est qu'un fait ordinaire dans lequel un esprit et un cœur pieux croient reconnaître et reconnaissent en effet l'action singulière de l'Universelle Providence. L'affirmation du miracle est un point de vue de la piété ou de l'esprit religieux en faveur duquel la science ne saurait témoigner, mais contre lequel elle ne saurait non plus protester sans sortir des limites que lui assignent ses propres méthodes (p. 46). »

Si le fait miraculeux, dirons-nous, est, comme tel, — c'est-à-dire comme acte particulier d'intervention divine — indiscernable à la science, la piété ou l'esprit religieux peuvent bien l'affirmer sans doute, mais non le prouver. S'il n'est pas prouvé, il ne saurait être probant. S'il n'est ni prouvé ni probant, il n'a jamais été ni l'un ni l'autre ; et donc, il ne peut plus être mis à la base de l'apologétique. Ainsi la critique moderne, scientifique et historique, infirme les preuves externes de la révélation chrétienne ; si bien que ce ne sont pas, aujourd'hui, les miracles qui font croire à la divinité du christianisme, mais la divinité du christianisme, admise et affirmée comme postulat des besoins moraux et religieux, qui conserve et entretient la croyance aux miracles. C'est ce qu'avaient compris les philosophes et théologiens catholiques qui ont préconisé, de notre temps, la méthode apologétique d'immanence [1].

SAINTYVES (P.). — **Les saints successeurs des dieux** (In-8°, E. Nourry ; 416 p.)

Cet ouvrage, dont l'objet est d'établir l'origine païenne du culte des saints, est divisé en trois parties : I. *L'origine du culte des saints ;* — II. *Les sources des légendes hagiographiques ;* — III. *Mythologie des noms propres.*

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1896, p. 238-240 ; l'*Année philosophique* de 1898, p. 200-202 ; l'*Année philosophique* de 1901, p. 208-209.

Dans la première partie, l'auteur montre que le culte des saints naquit au confluent de ces deux courants de dévotions païennes : culte des morts et culte des héros. « Le premier, dit-il, s'est tout particulièrement prolongé dans le culte des martyrs de Rome et d'Occident ; le second dans celui des saints héros de la Grèce et de l'Orient. C'est dans les reflets de ces eaux païennes que furent aperçus les modèles des formes diverses ultérieurement revêtues par le culte des saints (p. 93). »

La seconde partie traite des légendes qui sont entrées dans l'histoire des saints et de la façon dont on écrivait cette histoire. M. Saintyves fait connaître les sources de ces légendes. Elles sont au nombre de six : 1° La lecture des épitaphes ; 2° L'interprétation des images ; 3° Les temps et le mobilier liturgiques ; 4° Les fables et les paraboles dans la vie des saints et les doublets hagiographiques ; 5° Les traditions populaires (émigration des contes et amour du clocher, migration des miracles et amour du surnaturel) ; 6° Les traditions mythiques (relations des contes et des légendes avec les mythes).

La troisième partie est consacrée aux divers modes d'évolution des noms propres et aux méthodes de recherche des filiations verbales.

L'ouvrage de M. Saintyves sur les infiltrations du paganisme dans le culte chrétien est richement documenté et nous paraît témoigner d'une érudition exacte et d'une critique impartiale et loyalement appliquée. Tous les chapitres en sont intéressants et curieux. Nous devons signaler particulièrement à l'attention du lecteur les deux chapitres de la première partie et les quatre chapitres de la troisième.

THIAUDIÈRE (Edmond). — **La conquête de l'infini, notes pessimistes,** précédées de son *Testament religieux* (In-32, Fischbacher ; XVI-337).

Ce nouveau recueil de *notes* pessimistes comprend huit chapitres où l'auteur explique comment l'Infini se conquiert : I. *Par la raison ;* — II. *Par la foi ;* — III. *Par l'art ;* — IV. *Par le mépris du fini ;* — V. *Par le noble orgueil ;* — VI. *Par la réprobation du mal ;* — VII. *Par l'épuration de l'âme ;* — VIII. *Par l'aspiration au bien suprême.*

M. E. Thiaudière se montre, en ce volume, très convaincu, non de la vérité des croyances spiritualistes et religieuses, mais de leur utilité morale et sociale. Nous y remarquons toutefois certaines réflexions qui s'accordent mal avec le scepticisme que lui inspire la vue du mal dans la nature. En voici quelques-unes que nous tenons à citer :

1. Nous avons, dans l'*Année philosophique* de 1900 (p. 226), dans celle de 1903 (p. 251) et dans celle de 1905 (p. 197), consacré des notices à des recueils précédents de réflexions pessimistes du même écrivain.

« Il semble impossible, à y bien réfléchir, que les sentiments sublimes qu'on voit voltiger dans tel ou tel cœur humain, n'y aient point essaimé d'une entité supérieure (p. 7). »

« L'argument le plus décisif en faveur de l'existence d'une conscience divine, sans laquelle il ne saurait y avoir de justice éternelle, c'est l'existence même de la conscience humaine, car est-il compréhensible que la seconde existe sans la première (p. 11) ? »

« La justice parfaite pourrait-elle être dans les visées de l'esprit humain, si elle n'avait quelque part son foyer vivant ? Il est donc très probable que l'idéal de l'homme correspond au réel de Dieu (p. 53). »

« Il ne peut qu'être sage d'admettre l'hypothèse que cette vie terrestre n'a été donnée à l'homme qu'afin de lui permettre de se faire une âme qui, à la défection du corps, puisse ou se passer d'organes ou se réorganiser (p. 57). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

BOUGLÉ (C.). — **Qu'est-ce que la sociologie** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 173 p.).

M. Bouglé a réuni, dans ce volume, un certain nombre d'études qu'il avait antérieurement publiées dans la *Revue de Paris*, la *Revue internationale de l'enseignement*, la *Revue de métaphysique et de morale* et l'*Année sociologique*. Ces études sont au nombre de quatre : I. *Qu'est-ce que la sociologie ?* — II. *La sociologie populaire et l'histoire ;* — III. *Les rapports de l'histoire et de la science sociale d'après Cournot ;* — IV. *Les théories récentes sur la division du travail.*

Dans la première étude, l'auteur explique l'objet de la sociologie : c'est, dit-il, de classer les formes sociales, d'étudier les effets que produisent leurs différentes espèces sur les différentes branches de nos activités, de rechercher comment agissent les forces qui les modifient, forces naturelles ou physiques (race, sol) et forces psychologiques (besoins, sentiments, goûts, idées). Dans la seconde, il montre que « les historiens les plus circonspects font de perpétuelles allusions aux propriétés générales des formes, tant éphémères que durables, de l'association » ; en un mot, qu'ils peuvent, presque à chaque page, être pris « en flagrant délit de sociologie inconsciente (p. 54) ». D'où il conclut que cette sociologie populaire, cette sociologie du sens commun, « appelle à la vie, afin de mourir de sa belle mort, une sociologie scientifique (p. 56) ». Dans la troisième étude, il s'applique à établir que Cournot a trop séparé les sciences historiques des sciences théoriques, et que, si, dans les premières, les faits particuliers, les événements accidentels sont vraiment explicatifs, c'est parce qu'ils mettent en œuvre un certain nombre de lois, en un mot que toute explication historique « suppose la croyance à des rapports constants, escompte des propriétés plus ou moins permanentes, utilise des généralités (p. 96) ». Dans la quatrième étude, il expose les principaux résultats récemment acquis par les sciences sociales en ce qui concerne la division du travail, ses formes, ses conséquences et ses causes. Ce dernier travail avait paru dans l'*Année sociologique* de 1901-1902, et nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1903, p. 266. Nous remar-

quons que, sur les rapports de la sociologie et de la morale, M. Bouglé y exprime des vues qui ne paraissent pas s'accorder avec celles de M. Durkheim et de M. Lévy-Bruhl. Il n'est pas encore disposé à croire que la sociologie puisse se substituer à la morale. Il se borne à dire que, « dès aujourd'hui, en élargissant notre horizon, en nous découvrant les tenants et les aboutissants sérieux de nos différents modes d'activité, le développement actuel de la science sociale n'est pas inutile à la conscience ». « S'il ne l'oblige pas, ajoute-t-il, il l'éclaire et nous permet une action plus méthodique (p. 160). »

BOUGLÉ (C.). — **Le solidarisme** (In-12, Giard et Brière; 338 p.).

M. Bouglé traite, en ce livre, des origines du solidarisme (ch. I) : de ses bases scientifiques (ch. II) ; de ses bases juridiques (ch. III) ; de ses rapports avec l'individualisme et le socialisme (ch. IV et V) : de l'éducation sociale au point de vue solidariste (ch. VI). Ces six chapitres, qui sont d'une lecture attrayante, sont suivis d'un *Appendice* où l'auteur a reproduit divers articles antérieurement publiés sur le Réformisme, le Patriotisme, le Syndicalisme et le Christianisme social.

M. Bouglé connaît et résume fort bien tout ce qui a été écrit sur le solidarisme. Mais nous ne voyons pas qu'il réussisse, malgré d'ingénieux efforts, à donner au mot un sens clair et précis, à la chose le caractère d'une doctrine morale et sociale logiquement cohérente. Il est obligé de convenir que la solidarité de fait, que nous révèle la science positive, est en ses conséquences aussi souvent funeste que bienfaisante, ce qui revient, nous semble-t-il, à la déclarer étrangère à la conscience, à la mettre hors de la morale.

« Les faits, dit-il, parlent plusieurs langages. La nature offre une déplorable variété d'exemples, dont quelques-uns sont scandaleux pour la conscience humaine. Stuart Mill ne rappelait-il pas que la nature se rend coupable de tout ce qu'on reproche aux pires criminels? Le darwinisme prouve du moins que, pour nombreux et complexes qu'ils soient, les rapports entre les organismes ne sont pas toujours des rapports de fraternité (p. 39). »

Mais il fait remarquer que les solidaristes distinguent la solidarité objective et la solidarité subjective, la solidarité fatale et la solidarité consentie. S'ils admettent que les conséquences de la solidarité fatale doivent être rectifiées, ils soutiennent qu'elles peuvent l'être par le développement de la solidarité consentie. Encore faut-il, dirons-nous, supposer dans la conscience une force qui impose ce developpement, une règle qui s'y applique. Les solidaristes ne peuvent insister, comme ils le font volontiers, sur ce qui fait le prix original de la personne humaine, sans être amenés, — qu'ils s'en rendent ou non compte, — à emprunter les jugements de valeur du spiritualisme. C'est ce que

reconnaît très nettement notre auteur (p. 45 et suiv.) : et nous tenons à l'en féliciter. Mais ne devrait-il pas en conclure que le mot *solidarité*, par le mélange d'idées non seulement différentes, mais opposées, que suggèrent son origine et son extension est beaucoup plus propre à obscurcir qu'à enrichir la langue des sciences morales et politiques ? Croit-il vraiment que ce mot, dont il constate lui-même l'ambigüité, puisse servir, en éthique et en sociologie, à exprimer autre chose que de vagues aspirations ? Et ne sait-il pas tout ce qu'il peut y avoir de menaçant pour la liberté et le droit de la personne, c'est-à-dire pour la seule idée claire de justice, dans les sentiments divers, altruistes et égoïstes, qui invoquent la solidarité[1] ?

BRUYSSEL (Ernest Van). — **La vie sociale et ses évolutions** (In-12, Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion : 396 p.).

Ce livre ne peut faire l'objet d'une analyse dans un recueil comme le nôtre. Nous ne l'y recommandons pas moins à tout lecteur avide de savoir et de bien savoir en raison de l'abondance des informations, de l'impartialité des jugements et de la clarté de l'exposition. Il est peu d'ouvrages du même genre aussi recommandables.

L. D.

COLSON (C.). — **Cours d'économie politique professé à l'Ecole nationale des Ponts et Chaussées**, livre VI (In-8°, Gauthier-Villars ; F. Alcan ; 527 p.).

Ce volume est le dernier du savant *Cours d'économie politique* professé par M. Colson. Le livre VI, qu'il renferme, traite des travaux publics dont l'objet essentiel est de répondre à certains besoins économiques éprouvés par les particuliers et auxquels l'initiative privée ne peut pas pourvoir ou pourvoirait mal. Il est divisé en huit chapitres : I. *Théorie des prix de transport et des péages ;* — II. *Situation des principaux réseaux des voies de communication ;* — III. *Mesure de l'utilité des voies de communication et prix de revient des transports ;* — IV. *Systèmes généraux de tarifs ;* — V. *La concurrence et les coalitions ;* — VI. *Rôles de l'Etat et de l'industrie privée ;* — VII. *Association financière entre le concédant et le concessionnaire ;* — VIII. *Les distributions d'eau, de gaz ou d'énergie et la défense contre les eaux nuisibles.*

Entre ces huit chapitres, tous pleins de renseignements précieux sur les sujets traités, nous devons signaler particulièrement le chapitre VI, où l'auteur examine les avantages et les inconvénients respectifs des

1. Voyez, dans l'*Année philosophique* de 1896, la notice consacrée au livre de M. Léon Bourgeois sur la *Solidarité*, p. 271-274.

divers régimes appliqués aux voies de communication. Il faut lire les pages 373-383, où il expose les raisons, à notre sens décisives, qui doivent faire préférer le système des concessions à celui de la régie.

« Les premiers pays, dit-il, où la liberté politique ait réussi à s'établir, les seuls où elle subsiste sans interruption depuis de longues années, sont ceux où le rôle de l'administration est, en toute matière, le plus réduit, l'Angleterre et les Etats-Unis. Ce sont ceux aussi, où le système de l'exécution des travaux publics et plus spécialement de l'exploitation des chemins de fer par des Compagnies a été adopté dès l'abord et se maintient le plus solidement. Qu'un empire autocratique comme la Russie, une monarchie non parlementaire comme la Prusse, hésitent entre le système de la régie et celui des concessions, nous le concevons. Dans une République démocratique, ajouter aux fonctions nécessaires de l'Etat la gestion d'un ensemble de services colossal, comportant un personnel très étendu et des frottements incessants avec tout le public, nous paraît une imprudence extrême, aussi bien au point de vue des intérêts du commerce qu'au point de vue des finances nationales et des libertés publiques. Il faut n'avoir jamais vu de près l'administration des chemins de fer pour ne pas se rendre compte de l'utilité, de la nécessité, pour un ministre des Travaux publics, de pouvoir à chaque instant, en présence de demandes absurdes ou excessives, se retrancher derrière l'impossibilité de forcer la main aux Compagnies, leur laisser l'odieux des refus. L'Etat maître des tarifs, disait un ancien ministre, ce serait l'Etat esclave des tarifs. L'Etat multipliant les services qui le mettent sans cesse aux prises avec les intérêts de chaque citoyen, ce serait l'Etat exploité et asservi par les intérêts privés, jusqu'au jour où le peuple lassé chercherait dans le Césarisme un remède aux abus des comités électoraux. Nous sommes profondément convaincu, quant à nous, qu'entre la liberté politique et l'extension démesurée des services publics, il faut opter. C'est parce que notre choix est fait que nous donnons résolument la préférence au système des concessions sur celui des chemins de fer d'Etat, incompatible, croyons-nous, avec les libertés qui sont une des plus précieuses conquêtes des temps modernes (p. 382). »

COLSON (C.). — **Cours d'économie politique professée à l'Ecole nationale des Ponts et Chaussées**, livre Ier, 2e édition, revue et augmentée (In-8°, Gauthier-Villars ; F. Alcan ; 447 p.).

Nous avons en ce volume le premier livre d'une seconde édition du savant cours d'économie politique de M. Colson. Il traite de la théorie générale des phénomènes économiques et comprend cinq chapitres : I. *Caractères essentiels de l'économie politique ;* — II. *Tableau de*

l'ensemble du mouvement économique ; — III. *Théorie de la détermination des prix ;* — IV. *La répartition des produits dans les entreprises ;* — V. *Le progrès économique et les réformes sociales.*

Nous devons signaler particulièrement le chapitre V où se trouve une forte et judicieuse critique des doctrines interventionnistes et socialistes. Les pages 374-378 sur l'intervention envisagée comme l'exercice des pouvoirs essentiels de l'Etat nous paraissent surtout mériter l'attention. M. Colson montre très bien, par exemple, qu'on ne saurait prendre au sérieux les arguments qu'invoque l'école solidariste pour « donner une base juridique à l'intervention de l'Etat tendant à modifier la répartition des biens ou à modifier les contrats (p. 376) ». « Les défenseurs de cette idée (du *quasi contrat* social), fait-il remarquer, n'arrivent pas à donner le caractère d'un lien de droit obligeant certains individus envers d'autres, à la prétendue dette fondée sur la différence des avantages que chacun retire de l'organisation de la société. Ils n'ont aucun moyen, en effet, de déterminer la mesure, certainement très inégale, elle aussi, dans laquelle ceux qui bénéficient inégalement des progrès réalisés depuis la sauvagerie primitive ont contribué à ces progrès, soit par eux mêmes, soit par leurs auteurs, au sens juridique du mot. On ne saurait appeler redressement de comptes une intervention fondée sur des considérations tellement vagues et générales qu'elles ne peuvent servir de base à aucun compte, même approché, et qu'elles justifieraient la confiscation intégrale de tous les biens transmis par héritage tout aussi bien qu'une répartition de l'impôt ayant simplement pour objet d'atténuer dans une mesure restreinte les inégalités sociales (p. 377)[1]. »

DUPRAT (G.-L.). — **La solidarité sociale**, préface de *G. Richard* (In-12, Bibliothèque de sociologie, O. Doin ; XVI-354 p.).

M. Duprat a toutes les qualités requises pour écrire sur un sujet difficile un livre qui mette le lecteur au courant, l'instruise, l'éclaire, le fasse penser sans trop de risques d'erreur ou d'exagération. La question, dans la mesure où il nous est permis d'en juger, nous paraît envisagée sous tous ses grands aspects. Après avoir lu M. Duprat, on peut se risquer à parler de *solidarité* sans commettre de bévues trop lourdes, ni faire de contre-sens par trop compromettant : l'avantage n'est décidément pas médiocre. Ajoutons que le style de l'écrivain est clair, ferme et probe.

L. D.

1. Rappelons que l'idée de quasi-contrat social, que repousse avec raison M. Colson, a été développée par M. Léon Bourgeois dans le petit livre intitulé : *Solidarité* (Voyez l'*Année philosophique* de 1896, p. 271-273 et l'*Année philosophique* de 1902, p. 214-215).

DURKHEIM (Emile). — **L'Année sociologique**, dixième année (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 688 p.).

Les Mémoires originaux que renferme ce volume sont au nombre de trois : I. *Magie et droit individuel*, par F. Huvelin ; — II. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, par R. Hertz ; — III. *Note sur le droit et la caste dans l'Inde*, par C. Bouglé.

I. Comment les faits magiques, qui sont d'origine sociale, comme les faits religieux, s'opposent-ils aux faits religieux par le caractère illicite qu'ils prennent et qui les fait prohiber ? C'est à cette question que répond M. Huvelin. Et voici sa réponse, fondée sur des recherches qui paraissent concluantes : « Le rite magique n'est qu'un rite religieux détourné de son but social régulier, et employé pour réaliser une volonté ou une croyance individuelle... Le rite magique est religieux dans sa teneur extérieure ; il n'est antireligieux que dans ses fins (p. 46). »

II. M. Hertz résume lui-même les résultats de son étude sur la représentation collective de la mort :

« Pour la conscience collective, dit-il, la mort dans les conditions normales est une exclusion temporaire de l'individu hors de la communion humaine, qui a pour effet de le faire passer de la société visible des vivants dans la société invisible des ancêtres. Le deuil est à l'origine la participation nécessaire des survivants à l'état mortuaire de leur parent ; il dure aussi longtemps que cet état lui-même. En dernière analyse, la mort, comme phénomène social, consiste dans un double et pénible travail de désagrégation et de synthèse mentales ; c'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans sa paix, peut triompher de la mort (p. 136). »

III. M. Bouglé explique, selon nous, fort bien, en son article, comment les caractères généraux du droit hindou se rattachent au régime des castes. « On a bien des fois observé, dit-il, que la notion même du patriotisme manque à la société hindoue... Mais il se rencontre en cette société une espèce de succédané des sentiments nationaux : et c'est précisément l'attachement de ses groupes élémentaires à l'ordre traditionnel qui les juxtapose. On pourrait dire en un sens que le respect du régime des castes est le patriotisme des Hindous. Ils réalisent ce paradoxe de ne pouvoir s'unir que dans le culte de ce qui les divise (p. 168). »

Parmi les Analyses bibliographique, nous devons signaler l'article intéressant où M. Durkheim répond aux critiques que MM. Fouillée, Belot et Landry ont faites, dans leurs écrits, de ses vues sur les rapports de la sociologie et de la morale (p. 352-368). Ce que nous soutenons, fait-il remarquer, et ce qui nous paraît démontré par l'histoire, c'est que « la morale, à chaque moment du temps, dépend étroitement

de l'état des sociétés ». « Mais, ajoute-t-il, il ne s'ensuit pas *a priori* que toute la vie morale soit nécessairement, intégralement exprimable en termes sociologiques. Tout fait même prévoir qu'elle a des aspects individuels et subjectifs, dont la sociologie, par suite, ne saurait suffire à rendre compte ; nous sommes loin de le méconnaître (p. 360). »

EHRHARDT (Eugène). — **Un roman social protestant au XVIIe siècle** (broch. in-8°, Fischbacher ; 44 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris au commencement de l'année scolaire 1907-1908. Elle est consacrée à un roman social fort curieux, écrit par un théologien protestant du XVIIe siècle, Jean-Valentin Andreae. Ce roman, publié à Strasbourg, en 1619, est intitulé : *Description de la république de Christianopolis.* M. Ehrhard nous fait connaître d'abord la vie et l'œuvre littéraire et théologique d'Andreae. Puis il analyse son roman et nous dépeint la cité communiste de Christianopolis. Le programme social qu'il nous y montre réalisé ressemble fort à ceux de certains socialistes modernes. « Il peut se résumer ainsi : forme républicaine du gouvernement, égalité absolue de tous les citoyens, socialisation du sol et des moyens de production, réduction de la propriété privée aux biens meubles, instruction intégrale de tous les citoyens aux frais de l'État, égalité des deux sexes au point de vue de l'éducation (p. 30). »

Andreae a connu l'*Utopie* de Thomas Morus, et son roman peut en être rapproché. Mais les deux ouvrages ne sont pas animés du même esprit, et la différence qui les sépare, au point de vue moral, est bien remarquable. « A Christianopolis, dit M. Ehrhard, tous les citoyens sont égaux ; en Utopie, la société est fondée sur l'esclavage et le monachisme : l'esprit de solidarité s'est réfugié dans une sorte de congrégation monastique dont les membres, concurremment avec les esclaves publics, se chargent de tous les travaux difficiles ou répugnants. La république des Christianopolitains est fondée sur un consensus religieux libre, mais profond. Morus allie, à la manière de Rousseau, une tolérance relative à une religion d'Etat. Christianopolis est la cité de la fraternité chrétienne, Utopie celle du despotisme philosophique. A Christianopolis, on ne se croit pas en possession d'une panacée politique et sociale ; les Utopiens, au contraire, sont convaincus que leurs lois réalisent la perfection, et qu'il serait par conséquent légitime de les imposer aux hommes (p. 31). »

FAGUET (Emile). — **Le Socialisme en 1907** (In-12, Société française d'imprimerie et de librairie ; 372 p.).

Cet ouvrage sur le socialisme comprend onze chapitres : I. *Le socialisme avant 1789 ;* — II. *Le socialisme sous la Révolution française ;* — III. *Le socialisme depuis 1800 ;* — IV. *Les faits généraux du socialisme ;* — V. *Les idées mères du socialisme ;* — VI. *L'anarchisme ;* — VII. *L'appropriationisme :* — VIII. *Le collectivisme ;* — IX. *Les pseudo-socialismes ;* — X. *Dernières nouvelles ;* — XI. *Conclusions.*

Entre ces chapitres, tous intéressants et suggestifs, celui qui nous paraît surtout mériter l'attention et que nous tenons à signaler particulièrement, est le chapitre VIII, où M. Faguet montre très bien qu'entre le patriotisme et le collectivisme il y a une antinomie que les collectivistes sentent à merveille ; qu'en raison de cette antinomie, ils voient dans l'antipatriotisme une méthode qui prépare les voies du collectivisme ; que cette méthode est illusoire, parce que, pour atteindre le but, il ne suffirait pas de détruire une patrie, mais qu'il faudrait les supprimer toutes et qu'ainsi la réalisation du collectivisme est subordonnée à celle du cosmopolitisme ; que l'impossibilité d'établir le cosmopolitisme résultant de la nature des choses implique l'impossibilité d'établir le collectivisme.

« Il est inévitable, par tout ce que nous savons de l'histoire, laquelle nous ne pouvons cependant point complètement ignorer, que l'humanité n'est pas également homogène, qu'à cause de cela elle se constitue par nations, par patries ; il est certain qu'il y a les plus grandes chances du monde pour qu'il en soit toujours ainsi, et il est sûr que tant qu'il en sera ainsi le collectivisme ne pourra s'établir nulle part. Eût-il conquis les trois quarts du monde, en affaiblissant ces trois quarts, il en ferait une proie pour le quatrième ; eût-il conquis le monde entier, j'ignore par quel coup de baguette, dans son sein même naîtraient des patries qui le détruiraient. Le cosmopolitisme collectiviste aurait détruit les patries anciennes et il serait fécond en patries nouvelles.

« Donc, si le collectivisme ne peut s'établir que le cosmopolitisme étant établi, on peut compter qu'il ne s'établira nulle part, ou qu'il ne se constituera que pour un temps si court qu'il est absolument inutile d'en faire état. Le collectivisme est subordonné à une constitution de l'humanité qui est contraire à la nature humaine elle-même. Il n'a pas sa place dans le temps. Il est non seulement utopique, mais uchronique. Il est en dehors de la réalité et du possible. La seule forme du socialisme qui soit rationnelle, à savoir le collectivisme, a contre elle qu'elle est irréelle (p. 260). »

Si M. Faguet repousse absolument le collectivisme, il tient pour « digne de toute considération et de tout respect » le socialisme associationniste, le socialisme qui consiste en ceci : « que les prolétaires

s'organisent eux-mêmes, soit pour se nourrir à meilleur marché, soit pour remplacer le capital capitaliste par le capital collectif et faire eux-mêmes l'entreprise industrielle et en être les maîtres et non les serviteurs, soit pour se défendre méthodiquement contre les exigences injustes ou excessives des chefs d'industrie, soit pour accéder à la propriété, soit même pour constituer le prolétariat en classe considérable et importante, ayant sa grande part dans les destinées de la nation et dans les responsabilités de la nation (p. 372) ».

FLEURANT (L.) — **Sur la solidarité** (In-12, Société française d'imprimerie et de librairie : XII-209 p.).

L'ouvrage de M. Fleurant traite du même sujet que celui de M. Duprat. L'inspiration en est un peu différente. Après avoir reconnu le fait de la solidarité humaine, l'auteur estime que ce fait n'engendre rien par lui-même. La moralité n'en jaillit pas. Elle dérive d'une autre source, et c'est parce qu'elle dérive d'une autre source que sur la constatation du fait de la solidarité sociale se greffe la conception d'une solidarité d'un autre genre, fondée sur le désir de réaliser la justice et de hâter le règne du bien. Il est curieux à quel point l'excellent livre d'A. Fouillée sur la *Science sociale contemporaine*, un de ses meilleurs, a porté d'heureux fruits. Le malheur est que ces fruits, on les mange sans se soucier du premier arbre qui les porta. Après tout, faut-il s'en plaindre ? Quand les idées d'un livre font leur chemin, il est rare qu'elles traînent longtemps à leur suite le nom de leur auteur. Et puis, qu'importe par qui les choses bonnes à dire ont été dites, pourvu qu'elles aient été dites !

L. D.

FOURNIÈRE (EUGÈNE). — **L'Individu, l'Association et l'Etat** (In-8°, Bibliothèque générale des Sciences sociales, F. Alcan : 260 p.).

Il n'est pas dans nos moyens de discuter les conclusions de M. Eugène Fournière, ne connaissant que par lui le sujet sur lequel il nous informe. Le sujet méritait d'être traité entre tous, surtout en un temps où l'on ne se fait pas faute de reprocher aux socialistes d'être « réactionnaires » en restaurant les corporations. Ce reproche est ridicule, chacun le sent. Chacun le « saura » après avoir lu ces leçons faites en 1905-1906 à l'Ecole des Hautes Etudes sociales, leçons d'un socialiste incurablement optimiste, comme bien l'on pense. On ne se figure pas M. Eugène Fournière autrement. Et on ne l'en aime que davantage, car on s'aperçoit très vite que, s'il pense tant de bien de ses semblables et ne leur prête, ou très peu s'en faut, que de bonnes intentions, c'est pour avoir pris l'habitude de regarder les autres à travers lui-même. C'est si rare, par le temps qui court, un

socialiste exempt de haine et persuadé que, si on le laissait faire, en lui donnant le temps, il amènerait la bourgeoisie capitaliste à sa nuit du 4 août !

On sait les tendances de l'auteur. Il est à la fois socialiste et individualiste. Il croit aux bienfaits de l'association, mais dans la mesure exacte où cette association différera de l'ancienne corporation. Les corporations d'autrefois, selon M. Fournière, se ressentaient du régime féodal. On y était protégé peut-être, mais on n'y était pas libre. Dans les groupes syndicalisés d'aujourd'hui on reste libre ! — En droit peut-être, non en fait ! — Assurément il faut compter avec les passions humaines et ne pas oublier la parole de Mirabeau : « Dix hommes qui parlent font plus de bruit que mille hommes qui se taisent. » C'est aux caractères à ne pas faiblir ; on doit leur en donner le conseil, en les avertissant que pour ce qui est d'en trouver les moyens, chacun ne saurait puiser ailleurs qu'en soi-même.

Le présent ouvrage est intéressant à plus d'un titre : non seulement il nous met en état de ne plus confondre les syndicats et les corporations, mais il nous met au courant de la crise actuelle que traverse le socialisme et des sérieux périls que lui fait courir l'assistance des anarchistes. Nous savons plus d'un bourgeois à qui cela fera plaisir.

L. D.

GOYAU (Georges). — **Autour du catholicisme social**, troisième série (In-12, Perrin ; 326 p.).

Ce volume d'études relatives au catholicisme social avait été précédé de deux autres qui portent le même titre, et qui ont paru, le premier en 1897, le second en 1900[1]. Il comprend quatre parties : I. *Définitions et distinctions ;* — II. *Les méthodes d'action ;* — III. *Leçons anciennes et nouvelles ;* — IV. *Les disparus.* La première et la quatrième partie nous paraissent surtout mériter l'attention. Nous signalerons particulièrement : dans la première partie, des observations très justes sur le solidarisme, auquel l'auteur reproche, avec raison, de sauter, sans transition aucune, de la solidarité naturelle à la solidarité volontaire (p. 9) » ; — les pages 32-50, où il oppose au libéralisme économique, qu'il considère comme une doctrine « matérialiste », et dont il méconnaît complètement la valeur scientifique, les aspirations de ce socialisme sans forme précise et sans principes déterminés qui s'appelle catholicisme social ; — dans la quatrième partie une étude sur Léon XIII[2], où il exprime et motive son admira-

1. Nous avons rendu compte du premier dans l'*Année philosophique* de 1897, p. 257, et du second dans l'*Année philosophique* de 1901, p. 242.

2. Cette étude sur le pape Léon XIII avait été publiée antérieurement en brochures. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1903, p. 216.

tion pour ce pape, *docteur du catholicisme social*, et pour son encyclique sur la *Condition des ouvriers*; — une autre étude, intéressante et remarquable, sur Ferdinand Brunetière, où il montre comment le critique littéraire, toujours préoccupé de morale sociale, devint un apologiste éloquent du catholicisme, séduit precisément par ce qui, dans l'Église, choque un grand nombre d'esprits, c'est-à-dire par la prétention qu'elle a « d'imposer un statut aux intelligences et aux volontés (p. 283) ».

Le volume se termine par un Epilogue, qui est un très beau commentaire des huit béatitudes du Discours de la Montagne. Nous en citerons le passage suivant, où Jésus explique en quel sens ses disciples doivent entendre la possession de la terre que promet aux doux la seconde béatitude :

« Je suis venu précisément pour apprendre aux hommes que ce qu'il y a de plus inestimable ici-bas, ce n'est pas la richesse que les violents peuvent conquérir ; ce n'est point le sol que les violents peuvent s'arroger ; ce ne sont même point les énergies physiques que les violents peuvent subjuguer ; ce sont les âmes.

« J'ai été l'émancipateur des âmes.

« Au for intime de chaque être humain, j'ai dessiné comme une sphère qui est celle de la liberté morale, de la personnalité religieuse, des inaccessibles pensées et des invincibles vouloirs : voilà ce qu'il y a de plus précieux sur la terre.

« Et quiconque ne possède pas les âmes ne possède pas la terre.

« Or c'est aux doux, et à eux seuls, que j'ai décerné le privilège de posséder les âmes...

« Tant qu'à mon service on apporte mon esprit, la douceur subsiste... J'incline les intelligences, mais je leur laisse le soin de se courber ; je touche les cœurs, mais je veux qu'ensuite ils vibrent d'eux-mêmes ; je prédispose les volontés, mais j'attends leur adhésion. Mon travail sur les âmes les a toujours pour collaboratrices ; sans douceur, est-il une collaboration possible ?

« Si donc vous voulez posséder la terre, c'est-à-dire les âmes, pour me les donnner, collaborez dans le même esprit avec moi et avec elles ; que le son de votre voix soit l'écho du mien, que votre travail s'adapte au mien... Votre service ne sera bon que s'il suit mon exemple, si vous haïssez le péché, non le pécheur, et l'erreur, non l'ignorance. Craignez, lorsque vous entrez en violence ; descendez au fond de vous-même : ce qui vous froisse, alors, ce ne sont point les retards ou les obstacles apportés à mon règne, c'est l'insuccès que rencontrent des arguments ou des tentatives dont votre personnalité s'enorgueillissait. Est-ce donc pour vous-même que vous voulez posséder la terre ? Mais, si c'est pour moi, faites comme moi (p. 302). »

Cette exégèse, d'après laquelle les disciples ne peuvent espérer la possession de la terre, c'est-à-dire des âmes, qu'à la condition d'interdire à leur foi et à leur zèle toute violence, donc tous modes de contrainte, est certainement conforme à l'esprit de l'Evangile. Mais

s'accorde-t-elle, demanderons-nous à M. Goyau, avec la doctrine de l'Eglise catholique sur les devoirs de la société civile en matière religieuse ?

LAGORGETTE (Jean). — **Le fondement du droit et de la morale** (In-8°, Giard et Brière ; 300 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux livres : I. *Fondement et base théorique du droit ;* — II. *Nature, fonction et genèse des idées de droit et de devoir.* Ces deux livres sont précédés d'une Introduction où l'auteur montre que le droit, envisagé dans son principe, ne se sépare pas de la morale : qu'il n'est pas uniquement constitué par la contrainte, bien que la contrainte s'y joigne et que la force lui soit nécessaire ; que le devoir ne se confond pas avec la nécessité relative qui s'impose en vue d'obtenir tel ou tel objet ; que l'idée de *désirabilité* et de *respectabilité* appartient en propre au droit et au devoir et les caractérise essentiellement ; que l'idée de devoir ou de droit n'intervient pas, si l'on n'agit qu'à raison de sa propre utilité ou de celle d'autrui, et que, si elle intervient, c'est en tant qu'on ne pense pas à l'intérêt (p. 6-11).

Tout cela nous paraît fort bien pensé. Mais nous ne voyons pas comment cela s'accorde avec les conclusions de M. Lagorgette sur l'abandon et le remplacement nécessaires des « concepts absolus » et des « idéaux traditionnels ». S'il est vrai que le devoir, comme il le dit formellement, « impose une obligation absolue et non hypothétique », pourquoi demander à l'évolution des sentiments moraux un substitut de l'impératif catégorique, qui, observe-t-on, est « aujourd'hui tout à fait déprécié (p. 295) » ? Pourquoi parler d'une « conception plus haute, plus satisfaisante pour l'homme intelligent et libre que l'obéissance aveugle au devoir parce que c'est le devoir » ? Est-ce que ce mot *obligation absolue* et *impératif catégorique* n'ont pas le même sens ? N'est-ce pas l'impératif catégorique qui donne la définition exacte et précise du devoir ? N'est-il pas de la nature du devoir qu'on lui obéisse par la seule raison qu'il existe, c'est-à-dire qu'il commande absolument ? Et n'est-ce pas par là que le devoir se distingue et se sépare du mobile passionnel et de l'intérêt ? Ce que l'on peut et que l'on doit contester et repousser dans la philosophie pratique de Kant, c'est le formalisme moral, c'est la volonté pure, autonome, nouménale, envisagée comme principe du devoir, ce n'est pas la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques. Il ne faut pas croire que la pensée philosophique contemporaine soit, en son mouvement général, toujours et nécessairement orientée vers le vrai. Si l'impératif catégorique est aujourd'hui déprécié, c'est que la conscience morale de notre temps s'est obscurcie ; c'est une régression, et non un progrès. La crise morale actuelle, l'anarchie morale menaçante, vient de cette régression et ne prendra fin qu'avec elle. Les devoirs parti-

culiers ont leur raison, leur fondement, dans l'idée générale du devoir, dont ils sont les applications. Mais à l'idée générale du devoir on cherche vainement une raison : il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir, parce que c'est une idée première et irréductible. L'idée du devoir est une catégorie et, pas plus que les autres catégories, elle ne peut être expliquée : toute explication que l'on en propose tend et aboutit à la ramener à une autre idée, c'est-à-dire à lui ôter ses caractères spécifiques, à la dénaturer, à la supprimer.

LYON (Georges). — **Enseignement et religion, études philosophiques** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 237 p.).

La première et la plus grande partie de ce volume est consacrée à l'examen de cette question : dans quelle mesure et sous quelle forme la religion peut-elle trouver place dans l'enseignement secondaire de l'Etat ? Deux mots, selon l'auteur, doivent caractériser l'attitude du professeur de lycée (professeur de philosophie ou professeur d'histoire) à l'égard des croyances religieuses : neutralité et respect. Mais quel sens faut-il donner à ces mots ? Est-il possible qu'il garde cette attitude en donnant place dans son enseignement aux matières religieuses ?

Pour répondre à ces questions, M. G. Lyon établit, à l'exemple et à la suite de M. W. James, une distinction capitale entre deux espèces de jugements : les *jugements existentiels* et les *jugements de valeur*. Il estime que le professeur peut être neutre, si, sur les sujets religieux, il se borne à émettre des jugements existentiels (qu'il préfère appeler jugements de *relation*), et renonce à porter des jugements de valeur (ou, comme il dit plus volontiers, des jugements de *transcendance*). Il montre comment cette distinction peut et doit être appliquée, et comment elle fournit un critère suffisant de la neutralité. Il faut lire le chapitre II, où il discute et réfute fort ingénieusement les objections que l'on peut opposer à ce critère.

Dans le chapitre III, l'auteur traite du respect que le maître doit à la pensée religieuse. Il fait remarquer, avec raison, « que, pour beaucoup de consciences, les décrets de la morale religieuse sont un frein qui retient les désirs mauvais : que les principes pratiques du christianisme les plus aimés et les plus admirés coïncident avec les décrets de l'éthique la plus exclusivement rationnelle : que la morale religieuse, chez les humbles, les petits, si elle est reçue avec sincérité, entretient le sens de la vie intérieure, encourage l'être humain à ne pas s'éparpiller dans les choses pour devenir chose lui-même, mais au contraire à se replier, à se consulter, à s'interroger, à se comparer avec l'archétype moral que les théologies appellent le Saint et que les morales anciennes désignaient du nom de Sage (p. 111) ».

La deuxième partie du volume contient des études très intéressantes sur la philosophie pédagogique et religieuse de Locke. Nous devons signaler particulièrement le chapitre où M. Lyon rappelle que Locke eut, en son pays, au XVIIe siècle, comme apologiste de la tolérance, « des précurseurs très persuasifs, très éloquents, à qui l'histoire n'a pas suffisamment fait justice (p. 183) », les théologiens et écrivains religieux qui ont reçu les noms de *latitudinaires* et de *platoniciens de Cambridge*. Des citations curieuses nous font connaître les idées de quelques-uns d'entre eux, qui mériteraient d'être plus connues, notamment celles de Whichcote (p. 184-189).

ROUSSEL-DESPIERRES (Fr.). — **Hors du scepticisme : Liberté et Beauté** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; F. Alcan ; IV-390 p.).

L'auteur du livre est très intelligent. Le livre est loin de réaliser les espérances que l'auteur en a conçues. Je dis que cet auteur est très intelligent, car il sait mettre en lumière les incohérences de la « mentalité » contemporaine. Elles sont visibles à l'œil nu, je le sais. Encore faut-il quelque talent pour n'en omettre aucune. Voulez-vous des exemples ? Nous devenons de plus en plus pacifistes et nous faisons la guerre. Nous applaudissons M. Delcassé le vendredi, et l'Allemagne n'a pas plus tôt exquissé un geste d'impatience que nous regrettons de l'avoir applaudi au point d'être prêts à applaudir un de ses contradicteurs éventuels : ceci n'est pas dans l'ouvrage de M. Roussel-Despierres, mais s'il avait attendu pour l'écrire, le présent exemple n'aurait pas manqué de s'y trouver. Autre chose : nous ne sommes plus croyants, pour notre propre compte. Et quand nous devenons les témoins d'une moralité collective incessamment décroissante, nous nous plaignons de ce que les croyances religieuses deviennent de plus en plus rares. Il est évident, pense M. Roussel-Despierres, que nous sommes à l'un des tournants de notre histoire.

Quand nous aurons doublé ce cap des contradictions, sur quelle mer le « char de l'Etat naviguera-t-il » ? comme eût dit à peu près Joseph Prudhomme ? C'est ce que l'on voudrait savoir. C'est ce que M. Roussel-Despierres s'efforce de prévoir. Et pour s'orienter dans ses prévisions, il imagine une ère nouvelle. Après tout, rien ne prouve que l'humanité future ne doive être profondément différente de l'humanité actuelle, et que la période qui se prépare ait jamais eu sa pareille dans l'histoire. Il est une ère dans laquelle nous ne sommes jamais entrés : celle de la Beauté. On pourrait se demander pourquoi cette ère s'est fait attendre. M. Roussel-Despierres n'est pas sans se le demander, mais on sent que la question ne le préoccupe guère, tant il est assuré que nous n'avons plus longtemps à attendre.

N'insistons pas plus qu'il n'est indispensable sur ce gros livre d'un

amateur, un de ces livres interminables au sujet desquels, quand on arrive au bout, on s'étonne toujours qu'ils finissent, car, pour qu'ils aient une fin, il n'est vraiment pas de raison décisive.

L. D.

SABATIER (Paul). — **Lettre ouverte à S. E. le cardinal Gibbons à propos de son Manifeste sur la séparation des Églises et de l'État en France** (broch. in-12, Fischbacher ; XIX-83 p.).

Dans un manifeste publié à la fin de 1906, le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, faisait le procès du gouvernement français, lui reprochant d'avoir accompli une œuvre de haine et de persécution religieuse, d'avoir dépouillé l'Eglise de France de droits de propriété inaliénables, d'avoir méconnu les lois et la constitution de cette Eglise. La brochure de M. P. Sabatier est une éloquente réponse à ce réquisitoire. Elle a pour objet de défendre la loi de Séparation de 1905 contre d'injustes accusations qui témoignent d'une singulière ignorance des faits. M. Sabatier montre que, quelles que soient les imperfections de cette loi, on ne saurait, à moins d'être aveuglé par la passion, en nier le caractère libéral.

« Si graves, dit-il, que soient les considérations sur lesquelles j'ai eu l'honneur jusqu'ici d'appeler votre attention, elles le sont beaucoup moins que la grande erreur où vous tombez en gardant un silence complaisant sur l'immense bienfait que la nouvelle loi apporte à l'Eglise, la liberté : une liberté dont jamais elle n'avait joui, même aux époques où elle était le plus, je ne sais pas si je dois dire respectée ou choyée par le pouvoir civil. Avant même que la loi nouvelle eût été votée, la rupture des relations diplomatiques entre le gouvernement de la République et le Saint-Siège avait donné à l'Eglise deux libertés essentielles, deux libertés qu'elle n'avait jamais connues en France, sous aucun régime : la liberté des nominations ecclésiastiques et la liberté de réunion.

« Le pape se hâta d'en profiter. Les évêques à leur tour se hâtèrent de donner des pasteurs à toutes les paroisses qui en manquaient. Enfin par trois fois l'episcopat français put tenir de longues réunions et discuter dans une liberté absolue toutes les questions qui lui tenaient à cœur.

« Eh bien, j'ose vous le demander respectueusement : un gouvernement qui du jour au lendemain octroie à un corps aussi puissamment organisé que l'Eglise une telle liberté, ce gouvernement peut-il être comparé à je ne sais quelle bande de tyrans qui n'auraient dans le cœur que la haine de Dieu et de son Eglise (p. 42 et suiv.) ? »

SANGNIER (Marc). — **La lutte pour la démocratie** (In-12, Perrin; 300 p.).

Quelle doit être aujourd'hui l'action politique et sociale des catholiques en notre pays ? Telle est la question à laquelle répond M. Marc Sangnier en ce volume. Il est divisé en trois parties : I. *La révolution sociale ;* — II. *La guerre religieuse ;* — III. *Dans la bataille des idées.* Les divers chapitres dont se composent ces trois parties n'offrent qu'un médiocre intérêt philosophique ; ils sont tous consacrés à la politique actuelle et militante, envisagée au point de vue de l'avenir du catholicisme en France ; chacun d'eux est un article de journal fort bien écrit, un éloquent discours de combat pour la démocratie, telle que la comprend l'auteur. Dans la seconde partie (*La guerre religieuse*) se trouvent ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt et qui nous paraissent mériter particulièrement l'attention... Nous signalerons, entre tous, celui qui a pour titre : *Faut-il faire un parti catholique ?* M. Sangnier s'élève avec force contre cette idée d'un parti catholique, qui lui paraît très dangereuse. Ecoutons-le :

« Le parti catholique ! on ne prononce pas encore ce nom, mais on se charme, sans se l'avouer, de cette espérance...

« On parle sans cesse de l'indispensable union. On vante le désintéressement de ces hommes si dévoués qui veulent être *catholiques tout court.* On célèbre l'indifférence politique comme une héroïque vertu chrétienne. On accuse d'orgueil et d'indiscipline tous ceux qui proposent et développent des méthodes qui leur sont propres. On multiplie les appels au renoncement, aux concessions matérielles, au respect de l'autorité. On célèbre le centre allemand, sans le connaître d'ailleurs, le plus souvent...

« Or, nous ne voyons rien de plus dangereux, de plus funeste qu'une telle attitude.

« C'est d'abord l'équivoque... Qu'est-ce que le catholicisme ? Une religion. L'unité catholique, c'est donc l'unité religieuse. Ceux qui la maintiennent ont été, à cet effet, institués par Jésus-Christ lui-même : ce sont le pape et les évêques. Ce n'est pas, ce ne saurait être, — Jésus-Christ le défend, — une unité politique. Il n'y a pas de parti catholique ; il y a une religion catholique. L'Eglise n'a pas à décider de la forme politique des Etats, pas plus que de leur organisation sociale, pourvu que celles-ci ne soient pas contraires à la morale universelle dont elle a la garde (p. 146 et suiv.). »

A la formation d'un parti catholique en France, M. Marc Sangnier oppose la distinction qu'il faut, selon lui, établir entre l'unité religieuse et l'unité politique. Cette distinction est-elle conforme à l'esprit du catholicisme ? On peut en douter. La morale universelle comprend la morale sociale aussi bien que la morale privée et domestique. Si

l'on admet que l'Eglise catholique, en vertu de sa mission divine, a la garde de la morale universelle et le gouvernement des consciences, est il possible de la croire et de la déclarer incompétente en matière de législation et de droit ? Est-ce que les questions de législation et de droit sont étrangères à la morale sociale ?

SCHATZ (Albert). — **L'individualisme économique et social, ses origines, son évolution, ses formes contemporaines** (In-12, A. Colin ; 590 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux parties. L'auteur fait connaître, dans la première partie, la formation de la doctrine libérale classique. La seconde traite des divers aspects de l'individualisme économique au XIXe siècle. Les dix chapitres dont se compose cette seconde partie nous paraissent surtout mériter l'attention. Nous y signalerons particulièrement le chapitre II, sur les théories économiques de Stuart Mill ; le chapitre III, sur l'optimisme économique de Bastiat ; le chapitre VIII, sur l'individualisme sociologique d'Herbert Spencer ; le chapitre IX, sur l'individualisme anarchiste de Proudhon et l'individualisme anarchiste de Max Stirner.

M. Schatz nous fait suivre, en toutes ses phases, le conflit de l'individualisme et du socialisme au XIXe siècle. Ce conflit, sous des formes diverses, est une réalité constante. Au socialisme « utopique » s'oppose l'individualisme aristocratique des académiciens spiritualistes de 1848, puis le libéralisme de Bastiat et des orthodoxes. Au socialisme politique visant la conquête des pouvoirs publics, la multiplication des lois de « justice sociale » et de « solidarité sociale », l'égalisation brusque des conditions et l'émancipation prolétarienne, s'oppose le libéralisme politique qui unit étroitement la liberté économique à la liberté politique, montre les dangers dont est menacée une démocratie insuffisamment éduquée et revendique le respect des libertés individuelles. Au socialisme chrétien, s'oppose l'individualisme chrétien, conciliant avec la doctrine classique les idées d'autorité, de justice et d'amour. Au socialisme fondé sur l'interprétation de l'histoire, s'oppose l'interprétation individualiste des faits historiques. Au socialisme d'Etat, s'oppose l'individualisme antiétatiste qui, mettant en lumière les qualités et les défauts de l'Etat moderne, conclut à la spécialisation nécessaire de son action dans l'ordre économique. Au socialisme « scientifique » s'oppose l'individualisme qui, pour confirmer ses assises doctrinales ou lutter contre le progrès des passions égalitaires, utilise les méthodes scientifiques nouvelles : méthode psychologique, méthode mathématique ou méthode sociologique (p. 563). »

M. Schatz nous paraît très bien défendre l'individualisme économique contre le socialisme, qui est par essence, comme il le dit avec

raison, « une suppression d'autonomie et de responsabilité individuelles (p. 569) ».

VIGNE (Raoul). — **La vie aux colonies** (In-12, Vigot frères ; 242 p.).

Dans ce livre, écrit d'une plume alerte et bien française, M. R. Vigne nous donne des renseignements pleins d'intérêt sur la vie aux colonies. Il nous y conduit, en vingt-deux chapitres, et nous fait connaître, d'après son expérience, les conditions qu'elles présentent : climat, vêtements, logements, alimentation, hôtels, administrations et services publics, agriculture, industrie, commerce, etc. Dans le chapitre XXIII et dernier, il dit pourquoi les Français ne vont pas aux colonies. S'ils n'y vont pas, c'est que, ne les connaissant pas, ils « les croient fatalement meurtrières, partant inhabitables ». Or, c'est là une erreur contre laquelle il importe de s'élever. « Le Français n'a pas à redouter les climats tropicaux, la preuve en est faite depuis nombre d'années et dans tous les sens. Son endurance et sa résistance, bien supérieures à celles que le noir et le jaune opposeraient en Europe, sont de telle nature qu'il peut vivre et bien vivre aux Antilles, au Tonkin, en Océanie, au Sénégal, à la Réunion ou ailleurs. Que le Français s'astreigne naturellement, sans efforts, à cette hygiène qui n'est, du reste, nulle part superflue et qui consiste dans les soins et la propreté du corps, dans la sobriété et la privation raisonnable de tout alcool, l'avenir est à lui et lui sera assuré en raison de la somme de travail, de persévérance et d'économie qu'il donnera (p. 206). »

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

BARCKHAUSEN (H.). — **Montesquieu, ses idées et ses œuvres,** d'après les papiers de La Brède (In-12, Hachette ; VI-344 p.).

M. Barckhausen a réuni en ce volume les préfaces qu'il avait eu l'occasion de rédiger pour les œuvres de Montesquieu, lorsque les descendants de ce grand écrivain eurent résolu de publier ceux de ses écrits qui n'avaient pas encore été imprimés, mais qu'ils conservaient au château de la Brède. A ces préfaces sont joints quelques articles qui les complètent et qui avaient déjà paru dans certaines revues. Préfaces et articles sont précédés d'une étude inédite, où sont résumées les théories politiques et morales de l'auteur de l'*Esprit des lois*.

L'étude de M. Barckhausen sur les idées de Montesquieu forme la première partie du volume. Elle est divisée en douze chapitres : I. *Génie de Montesquieu ;* — II. *De l'homme ;* — III. *Des Sociétés ;* — IV. *De la Justice ;* — V. *Des Etats ;* — VI. *Des Gouvernements ;* — VII. *Des Territoires, des Personnes et des Biens ;* — VIII. *Du Droit public ;* — IX. *Du droit privé ;* — X. *Du droit international ;* — XI. *Rapports des Lois avec la Religion ;* — XII. *Prévisions de Montesquieu.* Les chapitres II, IV, IX, XI et XII sont ceux qui nous ont particulièrement intéressé. Nous remarquons que, dans le chapitre IV (*De la Justice*), l'auteur montre très bien « l'assimilation inexacte », par laquelle Montesquieu a mêlé deux espèces de lois naturelles : celles qui sont des règles de conduite et auxquelles « le genre humain doit se soumettre sciemment et librement », et celles qui sont des « nécessités s'imposant inconsciemment aux êtres qui les suivent » et dont tous les effets « ont un caractère fatal (p. 40) ».

Les préfaces et articles dont se compose la seconde partie du volume donnent de précieux renseignements sur les ouvrages de Montesquieu (*Lettres persanes, Considérations sur la grandeur des Romains, Esprit des lois*), sur ses Mélanges, Pensées et Fragments inédits et sur ses voyages. On peut voir, en lisant la Préface aux *Considérations* (p. 183-208), que le véritable objet de ce livre a été méconnu par la plupart des critiques : M. Barckhausen établit clairement que

le dessein de Montesquieu était de démontrer, par l'histoire romaine la vanité des grandes conquêtes.

BOS (Camille). — **Pessimisme. Féminisme. Moralisme** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 173 p.).

Ce livre est le dernier ouvrage d'une femme de beaucoup de savoir et d'intelligence enlevée à la philosophie par un mal implacable. L'ouvrage a été écrit pendant les derniers mois de souffrance. Il témoigne d'un robuste bon sens, uni à une rare franchise mêlée quelquefois de hardiesse. Les « sages », j'entends les « sages » au sens « passif » de l'expression, se voileront la face — excellent moyen d'ailleurs de n'y voir point clair — en lisant le dernier morceau du livre sur les *Destinées de l'amour*. Je demande à réfléchir avant d'en accepter les conclusions, mais je demande qu'il soit lu sans passion et qu'après l'avoir lu, on réfléchisse. Le morceau sur *Maeterlinck et la Bible moderne* est d'une irréprochable justesse. Les études sur le *Féminisme* où l'on trouvera quelque « flottement », parce que l'auteur a de bonnes raisons de combattre le féminisme et que malgré tout elle n'en peut-être l'adversaire résolu, sont, par cela même, un modèle de franchise. L'état d'esprit dont ces articles sont le symptôme est celui de beaucoup de femmes, et, s'il n'est pas exempt d'un peu de contradiction, peut-être ferait-on bien de se dire que les féministes ont mal posé leur problème et plaidé leur cause étourdiment. Les dix premières pages du livre sont consacrées au *Pessimisme*. Elles ont moins d'attrait que les autres en raison du sujet, elles sont pourtant pensées avec force. Sur Pascal, même, où Dieu sait combien peu il reste à dire, Camille Bos a trouvé quelque chose à dire et l'a bien dit. Enfin elle a trouvé chez les anciens Grecs des germes de pessimisme, et c'est avec raison : au fond du stoïcisme, il est du pessimisme.

L. D.

BOULAINVILLIERS (le comte Henri). — **Ethique de Spinoza**, traduction inédite, publiée avec une introduction et des notes par *F. Colonna d'Istria* (In-8°, A. Colin ; xliii-374 p.).

Le manuscrit de cette traduction existait à la Bibliothèque municipale de Lyon : il portait à la première page ce titre : « *Ethique ou Morale de Benoît Spinoza* traduite du texte latin avec des remarques par le comte Henri de Boulainvilliers, l'auteur d'écrits historiques bien connus ». M. Colonna d'Istria, professeur de philosophie au lycée Carnot, a pensé que cette œuvre était « digne d'être connue, non seulement parce que, pour l'histoire du spinozisme, il y a là une donnée qui ne doit pas être perdue, mais encore, parce que, entre-

prise dans la période qui comprend les dernières années du XVIIe siècle et le début du XVIIIe, elle présente par elle-même un intérêt réel ». « Entre son auteur et Spinoza, remarque-t-il très judicieusement, il y avait, à défaut des profondes affinités qui exigent l'égalité intellectuelle, l'ardente sympathie du disciple pour le maître... En outre, un contemporain, alors même qu'il est incapable de pénétrer dans l'intimité absolue d'une pensée comme celle de Spinoza, perçoit des nuances délicates qui plus tard s'altéreront et, pour exprimer des préoccupations semblables, trouve spontanément les équivalents les plus heureux (*Introduction*, p. VII). »

L'Introduction fait connaître la vie, les écrits et les idées philosophiques du comte de Boulainvilliers. M. Colonna d'Istria y analyse, en quelques pages fort intéressantes, le livre de Boulainvilliers intitulé *Réfutation de Spinoza*. Il montre que cette prétendue réfutation est une œuvre de polémique irréligieuse, et qu'il ne faut pas y chercher une interprétation exacte du spinozisme.

« On a dit de Boulainvilliers qu'il n'était qu'un disciple timide et déguisé de Spinoza ; or il est, au contraire l'esprit qui, à cette époque, est allé le plus loin dans la lutte contre la foi. L'œuvre de Spinoza fournissait des armes aux adversaires du dogme, mais en elle-même elle n'était pas irréligieuse ; elle pouvait même favoriser le développement d'une forme nouvelle du sentiment religieux. Au contraire, Boulainvilliers reste étranger à toute aspiration religieuse, même sous la forme du besoin métaphysique. Sa curiosité le conduit parfois jusqu'aux limites d'une conception philosophique de l'univers ; mais il s'en détourne sans regret. Ce qui semble être sa raison de penser et d'écrire, c'est la lutte contre les croyances religieuses... Boulainvilliers nous apparaît donc comme un précurseur de Voltaire, de Diderot, d'Helvétius, qui n'oseront pas le suivre jusqu'au bout dans sa ferveur irréligieuse. Tout au plus nous fait-il penser à d'Holbach ; mais il y a dans son œuvre une grâce intellectuelle et une élévation morale que l'on chercherait vainement dans le *Système de la Nature* (p. XXXVIII). »

Cette attitude philosophique de Boulainvilliers nous paraît s'expliquer aisément. Comme Bayle, comme tous les philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècles, chrétiens ou non chrétiens, il devait voir dans la doctrine de Spinoza un système abstrait de naturalisme et d'athéisme. Pourquoi ? Parce que, pour lui, comme pour Bayle, comme pour tous les philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècles, le sentiment religieux était indissolublement lié au théisme, supposait nécessairement la croyance en un Dieu personnel et créateur. Tous étaient et devaient être fort éloignés de reconnaître, comme on l'a fait au XIXe siècle, un caractère religieux à la métaphysique panthéiste de l'*Ethique*, de penser et de dire, comme Schleiermacher que Spinoza était « ivre de Dieu ».

BRUNETIÈRE (Ferdinand). — **Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française**, 8e série (In-12, Hachette; 293 p.).

Les études qui ont été réunies dans ce volume et que l'auteur avait publiées dans la *Revue des Deux Mondes* sont au nombre de sept : — I. *Une nouvelle édition de Montaigne ;* — II. *La maladie du burlesque ;* — III. *Les époques de la comédie de Molière ;* — IV. *L'éloquence de Bourdaloue ;* — V. *L'Orient dans la littérature française ;* — VI. *Les transformations de la langue française au* XVIIIe *siècle ;* — VII. *Joseph de Maistre et son livre du « Pape »*.

Toutes ces études témoignent d'une érudition étendue et solide, d'un goût littéraire très sûr et d'un esprit clair et vigoureux. Toutes contiennent, sur les sujets traités, avec des renseignements précieux, des vues qui méritent l'attention et qui l'imposent, soit par la force incontestable des raisons dont elles sont apuyées, soit par le ton de certitude impérieuse avec lequel elles s'affirment. Nous signalerons particulièrement : — la quatrième, où l'auteur explique les caractères par lesquels l'éloquence « continûment raisonnable ou raisonnante, ou raisonneuse » de Bourdaloue se distingue de celle de Bossuet ; — la cinquième, où il fait remarquer « le rôle éminent, capital et unique » joué par Voltaire, au XVIIIe siècle, dans la diffusion des idées relatives à l'Orient : — la sixième, où il apprécie, très judicieusement à notre sens, l'action transformatrice exercée sur la langue française par les grammairiens et les philosophes du XVIIIe siècle : — la septième, où il montre qu'avant Newman, Joseph de Maistre, « ce prétendu prophète du passé », avait reconnu, en termes formels, la réalité et l'importance de l'évolution de la doctrine chrétienne dans l'histoire de l'Eglise[1], en estimant — et c'est l'opinion que soutient à son tour Brunetière, — que cette évolution n'est nullement incompatible avec l'infaillibilité pontificale, mais en implique au contraire la nécessité. Cette dernière étude intéresse la philosophie religieuse. Nous en citerons un passage qui nous paraît caractéristique :

« Comme les vérités chrétiennes, de même que les vérités scientifiques, ne sont pas des vérités étroites, ni limitées, pour ainsi dire, à la première expression que la pauvreté de la langue humaine en a trouvée ; comme, au contraire, elles sont riches, et fécondes, et pleines de conséquences qui ne s'en dégagent qu'avec le temps ; et comme, enfin, sous ces variations apparentes, il importe à leur caractère même de vérités qu'elles demeurent identiques en leur fond, le

1. On nous permettra de rappeler ici qu'en 1878, c'est-à-dire longtemps avant Brunetière, nous avons montré dans les écrits de Joseph de Maistre une première et curieuse ébauche de la théorie newmaniste du développement de la doctrine chrétienne. (Voyez *La Critique religieuse supplément de la Critique philosophique*, 1re année, p. 134-138).

chrétien a besoin d'une autorité dont la fonction propre soit en quelque manière d'assurer cette identité. C'est la dernière raison de l'infaillibilité ! Ou plutôt, et pour mieux dire, c'en est la définition même. L'Eglise est infaillible dans la mesure où la doctrine est immuable, *parce que* la doctrine est immuable, *pour qu'elle* ne cesse pas de l'être : et en même temps, *pour qu'en* l'étant, elle ne cesse pas d'être ouverte au progrès.

« C'est ce qu'il faut dire, et Joseph de Maistre l'a encore bien vu, c'est que l'infaillibilité pontificale est si loin de s'opposer au progrès de la vérité dans l'Eglise, qu'au contraire c'est elle qui *le conditionne* et qui l'*assure*. Dans les limites où le dogme peut « évoluer », — et qu'il est d'ailleurs impossible de définir en termes généraux, parce que cette évolution dépend toujours des circonstances qui la déterminent, et que ces circonstances n'existent pas *a priori*, — c'est l'infaillibilité qui seule peut s'opposer à ce que le changement devienne lui-même une « altération » ou une « corruption ». Nous n'oserions jamais essayer seulement de substituer une interprétation nouvelle à l'ancienne, si nous ne comptions toujours qu'en cas d'erreur et de témérité, nous avons un juge dont l'arrêt n'est susceptible ni de discussion, ni d'appel. Mais quand, sous la seule condition de reconnaître l'autorité de ce juge, toute liberté nous est laissée, dans les questions incertaines, de « chercher » et de « trouver » : c'est alors précisément que l'activité de l'esprit s'éveille, et qu'en toute sécurité, nous essayons d'ajouter quelque chose à ce que nous ont légué nos pères, et de transmettre à ceux qui viendront après nous une religion, non pas plus vraie, ni plus sainte, ni plus pure, mais d'une vérité cependant plus large, en tant qu'adaptée à des exigences nouvelles (p. 281 et suiv.). »

Il semble que Brunetière, en cette étude, ait remplacé, dans son admiration, Bossuet par Joseph de Maistre. Il s'y éloigne, en effet, singulièrement de la théologie de Bossuet et de l'esprit du XVIIe siècle. Il s'en éloigne, et par son ardeur à défendre l'infaillibilité pontificale, et par la place qu'il fait et l'importance qu'il attache à l'évolution et au progrès de la vérité chrétienne dans le catholicisme. Il tourne résolument le dos à la doctrine d'après laquelle l'Eglise catholique devait conserver fidèlement sans y rien changer, sans y rien ajouter, le dépôt d'une vérité venue d'abord dans toute sa perfection[1]. Malheureusement son beau zèle apologétique l'entraîne vers un autre écueil. Ne tient-il pas un langage *moderniste* quand il parle d'une vérité religieuse qui s'élargit pour s'adapter à des exigences nouvelles ? N'est-il pas atteint, — moins profondément sans doute que M. Loisy et M. Le Roy, — mais au moins touché par l'encyclique *Pascendi dominici gregis* de l'infaillible Pie X ?

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1903, p. 206-208.

CARLYLE (THOMAS). — **Essais choisis de Critique et de Morale**, trad. de l'anglais avec une Introduction par *Edmond Barthélemy* (In-12, Société de *Mercure de France* ; 351 p.).

Ces *Essais* qui nous paraissent fort bien choisis, sont au nombre de six : *Caractéristiques ; Burns ; Johnson ; Goethe ; Sur l'histoire ; Signes des temps*. Il sont tous du plus haut intérêt ; et nous remarquons en tous des pages que nous voudrions pouvoir citer. Celui qui est intitulé : *Caractéristiques* et qui a été publié en 1831 mérite particulièrement l'attention des philosophes. Nous y signalerons les pages 72-90, où Carlyle expose ses vues sur la philosophie régnante en son temps, notamment sur la métaphysique allemande. La spéculation métaphysique lui parait un mal, mais un mal nécessaire, un mal qui est « l'avant-coureur de beaucoup de bien », un mal qui est destiné à guérir un mal antérieur et plus grand.

« La fièvre du Scepticisme, dit-il, doit nécessairement se consumer, et consumer par là les impuretés qui l'ont causée ; mais il y aura de nouveau clarté, santé. Le principe de vie, qui à présent lutte péniblement dans l'ingrat et stérile domaine extérieur du Conscient, du Mécanique, pourra alors se retirer dans ses sanctuaires intérieurs, dans ses abîmes de mystère et de miracle ; se retirer plus profondément que jamais dans ce domaine de l'Inconscient, infini par nature et inépuisable ; et y agir fécondement. De cette région mystique, et de celle-là seule, toutes merveilles, toutes poésies et toutes religions et tous systèmes sociaux sont provenus : les mêmes merveilles, et plus grandes et plus hautes encore, y gisent sommeillantes ; et, couvées par l'esprit des eaux, elles se développeront et surgiront comme des exhalations de l'Abîme.

« De nos métaphysiques modernes, par suite, ne peut-on pas dire ceci, que, si elles n'ont produit aucune Affirmation, elles ont détruit beaucoup de Négation ? C'est une maladie expulsant une maladie : le feu du Doute consumant et supprimant le Douteux ; de manière que le Certain vienne à la lumière et soit de nouveau visible à la surface. La métaphysique anglaise ou française, par rapport à cette dernière phase de la méthode spéculative, n'est point ce dont nous parlons ici, c'est seulement la métaphysique allemande... Friedrich Schlegel se plaint beaucoup de la stérilité, du tumulte et de la nature transitoire de la métaphysique allemande, comme de toutes les métaphysiques, et avec raison. Cependant, dans ce vaste et profond tourbillon du Kantisme, sitôt métamorphosé en Fichtéisme, en Schellingisme, puis en Hégélianisme et en Cousinisme, où il s'est peut-être finalement évaporé, ne voit-on pas assez ce résultat : que le Pyrrhonisme (de Hume) et le Matérialisme (de Diderot), eux-mêmes phénomènes necessaires de la culture européenne, ont disparu ; qu'une foi en la Religion est redevenue possible et inévitable pour l'esprit scientifique ; et que

le mot *Libre penseur* ne signifie plus le Négateur ou l'Ergoteur, mais le Croyant ou l'esprit prêt à croire (p. 89). »

Il faut lire aussi dans l'Essai qui a pour titre *Les signes des temps* et qui a été écrit en 1829, le jugement de Carlyle sur ce qu'il appelle « la direction mécanique », prise en philosophie par Locke et ses successeurs anglais et français (p. 336 et suiv.), c'est-à-dire sur la méthode d'analyse empirique et positive qui, selon lui, en cherchant à donner à la métaphysique ou science de l'esprit les caractères des sciences physiques, aboutit nécessairement à la discréditer.

CARLYLE (Thomas). — **Lettres de Th. Carlyle à sa mère**, trad. de l'anglais par *Emile Masson* (In-12, Société du *Mercure de France ;* 315 p.).

« Ces *Lettres*, dit le traducteur, embrassent la période la plus intéressante de la vie de l'auteur des *Héros*. Elles nous font assister en témoins familiers à l'élaboration de ses idées et de ses livres, depuis le moment même où son esprit commence la conquête de soi, jusqu'à celui où cet esprit étend déjà sa conquête sur le monde (p. 6). »

Ce qui frappe en cette correspondance, c'est le profond sentiment religieux avec lequel Carlyle envisage la vie et la mort. « Cette vie, écrit-il, le 11 août 1827, n'est qu'une suite de réunions et de séparations... Mais nous espérons en un autre séjour, vers lequel celui-ci n'est qu'un chemin de passage, où les bonnes et saintes affections seront comme chez elles, où, pour les vrais amis, il n'y aura plus de séparations marquées. Dieu veuille que notre place à tous soit assurée dans cette reelle et durable patrie ; car vraiment ce monde-ci, plus on y pense, et plus il apparaît chancelant, vide et instable. Que sont ses plus belles espérances, sinon des bulles sur le cours du temps que la vague prochaine va, en se précipitant, disperser dans l'air (p. 100) ? »

Dans une lettre du 10 octobre 1830, je note ces mots : « J'essaie de n'être point trop mélancolique ; mais souvent je pense à maintes choses graves et tristes, que je ne souhaite certes pas oublier. Nous sommes *tous* dans la main de Dieu, autrement ce monde qui n'est tout entier qu'une vallée de l'Ombre de la mort, serait trop effroyable. Pourquoi craindrions-nous ? *Espérons ;* nous sommes dans « le lieu de l'Espérance », notre vie est une Espérance (p. 108). »

La lettre écrite le 24 janvier 1832 sur la mort de son père est surtout caractéristique : « Qu'est-ce que la mort de quelqu'un qui nous est cher, comme j'ai souvent pensé, sinon le départ une heure avant nous pour un voyage que nous avons tous à accomplir ; qu'est-ce que la Vie terrestre la plus longue en face de l'Eternité, du Sans-Fin, du Sans-Commencement, qui l'enveloppe ? L'homme le plus âgé et l'enfant qui vient de naître ne sont séparés l'un de l'autre que par l'épaisseur d'un cheveu. Quant à moi, depuis longtemps, je médite constam-

ment sur la Mort, jusqu'à ce que, par la grâce de Dieu, elle me soit transparente et sacrée, et grande plutôt que terrifiante ; jusqu'à ce que je voie que la mort, ce que les mortels appellent la mort, est proprement le commencement de la Vie (p. 144). »

Parmi ces lettres de Carlyle à sa mère, je dois signaler celles où il lui parle des rapports qu'il a eus avec Stuart Mill (lettre du 10 novembre 1831, p. 131 ; du 30 mai 1834, p. 174 ; du 25 mars 1835, p. 204 et suiv.).

COMBARIEU (Jules). — **La musique, ses lois, son évolution** (In-12, Bibliothèque de philosophie scientifique, E. Flammarion ; 348 p.).

L'ouvrage de M. Combarieu n'est pas historique, mais dogmatique. L'histoire ne lui en a fourni que la matière. Je ne dis point cela pour critiquer son œuvre, mais pour la caractériser. Je n'ai d'ailleurs pas à critiquer grand'chose dans un livre où la partie psychologique paraît bien empruntée en assez grande partie à notre *Esprit musical* : empruntée fort intelligemment d'ailleurs, mais insuffisamment, puisque nous sommes mis à contribution sans être ni cité, ni nommé : c'est d'ailleurs assez dans les mœurs du temps présent. Aussi bien nos thèses sur l'Esprit musical et l'Intelligence musicale, disons-le, pour l'honneur même de la vérité, reposent sur des constatations psychologiques qu'un Grec du temps d'Aristote aurait pu faire aussi bien que nous. Inutile de rappeler que M. Combarieu tient à sa « Pensée musicale ». Il croit qu'on « pense en musique ». Si ce n'est là qu'une « manière de dire », je n'y vois plus aucun inconvénient.

L. D.

DANTU (Gustave). — **L'éducation d'après Platon** (In-8°, F. Alcan ; XXI-229 p.).

L'objet de ce travail est d'exposer les idées pédagogiques de Platon. Il a pour sources principales les dialogues politiques : la *République* et les *Lois*. Il nous paraît témoigner d'une connaissance sérieuse de la philosophie platonicienne. Il comprend deux parties. Dans la première, M. Dantu montre l'importance qu'attachait Platon au développement parallèle de l'âme et du corps par la gymnastique et la musique. La seconde partie est consacrée à l'enseignement supérieur, tel que l'entendait le philosophe, aux sciences qui devaient en être la matière, à la métaphysique sur laquelle il le fondait, au rôle qu'il y assignait à la morale et à la religion.

Les divers chapitres dont se compose l'ouvrage se lisent tous avec intérêt. Nous signalerons, comme méritant une attention particulière :

— dans la première partie, le chapitre III (*La Musique*), où l'auteur fait remarquer le rapport étroit que la pédagogie platonicienne suppose entre l'art et la morale (p. 51) ; — dans la seconde partie, le chapitre II (*La Science dans ses rapports avec la Morale*), où il rapproche du dogme chrétien de la grâce la θεία μοῖρα (faveur divine) de Platon, en indiquant, d'ailleurs, les différences qui lui paraissent exister entre les deux conceptions (p. 109) ; — le chapitre III (*La Science dans ses rapports avec la Religion*), où il soutient et s'efforce d'établir, contre l'opinion de M. Brochard, que « le Dieu de Platon n'est, en définitive, que l'Idée suprême, ou l'Idée du Bien (p. 130-139) » ; — les pages 144-148 du même, où il examine quel est le vrai sens du mythe chez Platon, et où il discute les vues de M. Couturat sur ce sujet ; — le chapitre V (*La Dialectique ou la Science proprement dite*), où il combat et réfute la thèse de M. Lutoslawski, d'après laquelle Platon aurait abandonné son système des idées substantielles et transcendantes et l'aurait remplacé par une théorie conceptualiste (p. 186-191).

Nous citerons quelques passages de la Conclusion :

« Le γνῶθι σεαυτόν (de Socrate) réduisait le savoir aux réalités internes ou conceptions de l'esprit, et tout en reconnaissant des principes universels, il favorisait, en apparence, le subjectivisme. Au contraire, la philosophie de Platon se dilate et s'irradie jusqu'au monde en soi des idées éternelles. Ces idées transcendantes constituent les seules réalités ; elles sont aussi les principes et la fin du monde éphémère et illusoire du devenir.

« Au sommet de l'échelle dialectique qui nous met en communication avec les essences parfaites, nous trouvons une idée morale qui est le Bien. Le Bien est comme la clef de voûte du splendide édifice des idées. Le fait est significatif et proclame hautement le rôle prépondérant de la morale dans la philosophie platonicienne. Mais c'est dans l'éducation, particulièrement, que ce rôle s'exerce et produit tout son effet. S'il est vrai que la vertu moyenne relève de l'opinion vraie, la vertu suprême se confond avec la science proprement dite ou dialectique, puisque la science, à son plus haut degré, n'est autre chose que la claire vue du Bien. La fin dernière de l'éducation tient donc dans un seul mot : la vertu...

« Le rôle de la religion, dans un tel enseignement, s'identifie avec celui de la morale. Religion et morale ne font qu'un, puisque l'idée du Bien se confond avec Dieu. Si, dans la cité idéale, le gouvernement est confié aux philosophes, et non aux prêtres, c'est afin de dégager la foi religieuse des superstitions aveugles, encouragées par les ministres de l'ancien culte. L'auteur de la *République* n'a point prétendu remplacer la religion par la science, mais bien plutôt fonder une science de la religion (p. 222 et suiv.). »

C'est avec raison, selon nous, que M. Dantu conteste l'évolution attribuée par M. Lutoslawski à la pensée platonicienne. Comme il le montre très bien, comme d'autres, notamment M. Brochard, l'avaient

montré avant lui, l'hypothèse d'une telle évolution n'a aucun fondement. Platon a toujours soutenu la substantialité des Idées. Mais, s'il en est ainsi, si l'on admet, — et il n'y a vraiment pas lieu d'en douter, — que les idées-substances étaient, aux yeux du philosophe, éternelles, immuables, immobiles, comme l'être de Parménide, et donc séparées du monde sensible, n'est-il pas contradictoire et impossible qu'il ait fait jouer à l'une d'elles le rôle de démiurge, que ce Dieu dont le *Timée* nous montre l'action produisant et ordonnant le monde sensible ne soit rien d'autre que l'Idée du Bien ? Pour produire et ordonner le monde sensible, il fallait une cause motrice et efficiente. Cette cause, les Idées, en raison de leur nature, ne pouvaient la fournir. Il fallait bien la chercher ailleurs, sans quoi la *participation* des choses sensibles aux Idées eût été inexplicable. La métaphysique platonicienne postulait un Dieu différent de l'Idée du Bien. Malgré les difficultés que M. Dantu y trouve et les objections qu'il lui oppose, l'opinion de M. Brochard sur le Dieu du *Timée* peut, à notre sens, être considérée comme plausible. Il est vrai que ce démiurge étranger à ce que Platon appelait la vraie science, mais nécessaire pour faire descendre, en quelque façon, le monde intelligible dans le monde sensible ou du devenir, ne laissait pas de compliquer et d'embarrasser la philosophie platonicienne par le mystère de sa nature et de sa fonction. Renouvier a pu dire que son intervention est celle d'un *Deus ex machina*. Il n'est, pour M. Couturat, qu'un produit de l'imagination, auquel l'admirable poète qu'était Platon n'accordait qu'une valeur de symbole. Il devait par la solution même qu'il apportait, conduire la spéculation à d'autres systèmes métaphysiques dont toutes les parties, mieux et plus clairement liées, paraitraient, les unes aussi bien que les autres, procéder et relever de la raison.

FABRE (JOSEPH). — **La pensée moderne : de Luther à Leibniz** (In-8°, F. Alcan ; 563 p.).

Cet ouvrage est le troisième volume de l'histoire de la pensée humaine que M. Joseph Fabre a entrepris d'écrire. Les deux précédents volumes ont paru : le premier (*La Pensée antique*) en 1902 ; le second (*La Pensée chrétienne*) en 1905 [1]. Celui que nous avons sous les yeux est, par le fond et par la forme, digne de ses aînés. Il contient une exposition admirablement claire et vivante du mouvement de la pensée religieuse et philosophique depuis Luther jusqu'à la mort de Leibniz. Il est divisé en huit livres, tous d'un haut intérêt et d'une très attrayante lecture : I. *La rénovation religieuse ;* — II. *La rénovation philosophique et scientifique ;* — III. *Descartes ;* — IV. *Pascal ;* —

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1902, p. 264 et l'*Année philosophique* de 1905, p. 205.

V. *Les penseurs français, de Gassendi à Malebranche* ; — VI. *Spinoza* ; — VII. *Les penseurs anglais, de Hobbes à Newton* ; — VIII. *Leibniz*.

Nous ne saurions suivre l'auteur à travers les divers chapitres dont se composent ces huit livres. Mais nous tenons à signaler particulièrement : dans le livre premier, les chapitres sur les bienfaits du protestantisme (p. 31-34) et sur les révolutionnaires protestants (p. 45-48) ; — dans le livre II, les chapitres sur Giordano Bruno (p. 175-178) et sur Montaigne (p. 208-214) ; — dans le livre III le chapitre qui a pour titre *La morale selon Descartes* (p. 253-299) ; — dans le livre IV, le chapitre sur le jansénisme de Pascal (p. 346-361) ; — dans le livre V, le chapitre intitulé *Le cartésianisme et l'Eglise* (p. 401-403) ; — dans le livre VI, les chapitres consacrés à la philosophie religieuse de Spinoza (p. 431-436) ; — dans le livre VII, le chapitre sur les mérites et les lacunes de la psychologie de Locke (p. 483-490) ; — dans le livre VIII, le chapitre sur l'éclectisme religieux de Leibniz (p. 535-541).

Si l'on veut comprendre la véritable filiation, souvent méconnue, des principes de la Révolution française, il faut lire les pages 45-48, où M. J. Fabre met en lumière l'esprit démocratique et républicain de la réforme calviniste.

« Il était naturel, remarque-t-il fort justement, de vouloir appliquer à l'État le principe du suffrage populaire introduit par Calvin, qui prescrit que tout ministre de l'Évangile soit élu avec consentement et approbation du peuple. La négation du pouvoir monarchique dans la société religieuse menait à sa négation dans la société politique (p. 47). »

Nous devons dire que, dans le livre VII, l'auteur de la *Pensée moderne* ne nous paraît pas avoir bien vu l'originalité philosophique de Malbranche, ni la différence profonde, on peut dire l'opposition qui existe entre son idéalisme et le panthéisme spinoziste[1] : que, dans le livre VIII, il aurait dû, peut-être, indiquer la critique que l'on peut faire et que l'on a faite des idées d'infini et de raison suffisante, liées l'une à l'autre dans la philosophie de Leibniz, les contradictions que présente en quelques points importants cette philosophie[2] et le rapprochement que l'infinitisme et le déterminisme permettent d'établir entre elle et celle de Spinoza.

HAMELIN (O.). — **Physique d'Aristote, livre II**, traduction et commentaire (In-8°, F. Alcan ; 172 p.).

Nous ne saurions trop recommander aux étudiants et aux professeurs de philosophie la lecture et l'étude de cette traduction et de ce

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1893, p. 109-206, et l'*Année philosophique* de 1894, p. 85-199.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1903, p. 76.

commentaire du livre II de la *Physique* d'Aristote. Le regretté Octave Hamelin, qui a fait de ce travail sa thèse complémentaire de doctorat, était considéré par les juges les plus compétents comme celui des historiens français de la philosophie qui connaissait le mieux les ouvrages et la doctrine d'Aristote.

La traduction, aussi littérale que possible et scrupuleusement fidèle, indique l'enchaînement des idées, lorsqu'il y a lieu, par de brèves additions explicatives entre crochets. Le commentaire donne sur les passages difficiles des éclaircissements qui peuvent être précieux et d'un haut intérêt. Nous tenons à signaler particulièrement les pages 120-125, où le consciencieux et pénétrant commentateur examine et s'efforce de préciser l'idée qu'Aristote se faisait du hasard.

HÉMON (Camille). — **La philosophie de M. Sully Prudhomme** : Préface de M. *Sully Prudhomme* (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; XIX-450 p.).

Ce livre est précédé d'une longue et curieuse préface de la main même du poète. Et l'on peut dire qu'elle trace son plan à l'auteur. L'ouvrage de M. C. Hémon est donc l'œuvre d'un témoin, dont, s'il faut louer l'intelligence, il faut louer surtout la probité et le désintéressement.

Le livre est divisé tel que Sully Prudhomme a divisé sa philosophie, tel qu'il a divisé chacun des courts moments du beau poème de la *Justice* : d'une part, la science énonce ses affirmations et ses négations ; de l'autre, le poète proteste au nom de la conscience, de la beauté, de l'idéal. Il oppose à l'exposé de la vérité scientifique ce que M. C. Hémon, à la suite de M. Sully Prudhomme, appelle la « Philosophie de l'Aspiration ». Ainsi envisagée, la philosophie de Sully Prudhomme offre, avec celle de Kant, une ressemblance extérieure sur laquelle l'insistance de M. C. Hémon était naturellement à prévoir. Ne l'exagérons pas cependant. Kant passe généralement, auquel cas d'ailleurs sa gloire resterait une énigme, pour avoir eu une philosophie. Sully Prudhomme, lui, avoue en avoir deux, reconnaît que l'une contredit l'autre et il n'est pas très loin de se complaire à la contradiction. Je ne suis point sûr que M. C. Hémon ait tiré de cet état... rythmique toutes les conséquences qu'il me paraît comporter, dont la première et la plus grave est, croyons-nous, celle-ci : Sully Prudhomme fut un « penseur » ; il ne fut pas un philosophe. Car le fait d'avoir deux philosophies n'est pas très loin de revenir à n'en avoir aucune : M. C. Hémon termine en incarnant dans l'œuvre de Sully Prudhomme l'esprit du XIXe finissant. Rien de plus dramatique ni de plus franchement poétique que « cette agonie de la Poésie et de la Foi mystique frappées au cœur par la science grandissante ».

Il y a là les éléments et plus que les éléments d'un état d'âme très « représentatif ».

Mais précisément il y a beaucoup plus que la matière d'une philosophie, je ne sais si je ne devrais pas plutôt dire beaucoup moins.

Inutile d'ajouter que M. C. Hémon a écrit un livre riche d'informations, un livre « complet » et que nul, parmi ceux qui voudront écrire sur Sully Prudhomme, ne se dispensera de consulter. Je puis lui en donner l'assurance.

L. D.

HÖFFDING (Harald). — **Philosophes contemporains**, trad. de l'allemand par *A. Tremesaygues* (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 208 p.).

Les philosophes contemporains dont M. H. Höffding s'est proposé de faire connaître les travaux dans ce volume sont : MM. Wundt, R. Ardigò, Bradley, Taine, Renan, A. Fouillée, Ch. Renouvier, E. Boutroux, Maxwell, E. Mach, H. Hertz, W. Ostwald, R. Avenarius, Guyau, Nietzsche, R. Eucken, W. James. Ces philosophes lui paraissent former trois groupes, d'après les courants que l'on peut distinguer dans leurs plus importants ouvrages, c'est-à-dire d'après la nature des problèmes qu'ils s'appliquent à résoudre : courant objectivo-systématique et problème de l'existence, courant biologique et problème de la connaissance, philosophie des valeurs et problèmes éthiques et religieux. Voici en quels termes cette classification est expliquée par l'auteur :

« *Le courant systematique* est représenté par un groupe de penseurs qui visent surtout à donner une explication du problème de l'existence et qui par conséquent travaillent au développement d'un système bien cohérent de l'univers. Tels sont Wundt, Ardigò, Bradley et Fouillée. — Dans le *courant biologique*, celui qui se fait jour *dans la théorie de la connaissance*, le probleme de la connaissance se place au premier rang et tout l'effort vise à trouver les plus simples moyens de satisfaire aux exigences de la vie intellectuelle, cette vie elle-même étant considérée comme un mode de vie particulier qui obéit aux lois générales de la vie. A ce courant appartiennent des physiciens comme Maxwell, Hertz et Mach ; cette tendance est réalisée de la façon la plus caractéristique dans l'essai qu'a fait Avenarius pour donner une histoire naturelle des problèmes. — Un troisième courant s'occupe essentiellement des problèmes des valeurs. Cette *philosophie des valeurs* s'attache aux problemes fondamentaux éthiques et religieux et cherche à les éclaircir ou à les résoudre en se plaçant à de nouveaux points de vue. Chez Guyau et chez Nietzsche, le facteur subjectif est prédominant. Chez Eucken, cet intérêt s'allie à une spéculation qui cherche à prouver la nécessité de pouvoirs

objectifs pour que la subjectivité ne flotte pas complètement dans l'air. William Jame traite le problème des valeurs dans une étude de psychologie religieuse qui cherche à donner, par la description des différents types religieux, une orientation complète sur la nature de la vie religieuse (p. 4). »

Cette classification paraît un peu arbitraire, car Renouvier, qui est mis dans le premier groupe, ne s'est pas moins occupé du problème de la connaissance et des problèmes éthiques et religieux que du problème de l'existence. Je remarque, en outre, que, dans les pages consacrées à la philosophie de Renouvier, M. Höffding croit pouvoir s'appuyer sur la loi de la relativité pour nier la possibilité de mettre une limite à la régression continuelle de l'effet à la cause et pour soutenir que « la philosophie de la continuité conservera toujours un avantage sur la philosophie de la discontinuité (p. 88) ». La même critique avait été faite par M. Séailles, et j'y ai répondu dans l'*Année philosophique* de 1905, p. 107. J'ajoute que, pour maintenir la réalité métaphysique du continu, il faut, non seulement repousser, au mépris de la logique, le finitisme néo-criticiste, mais encore méconnaître tous les progrès antérieurs de l'idéalisme dans la philosophie moderne depuis Descartes [1].

KEIM (ALBERT). — **Helvétius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits** (In-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VIII-719 p.).

Admirateur d'Helvétius, M. A. Keim a voulu appeler l'attention sur ce philosophe, qui est, dit-il, « mal connu et méconnu (*Avant-propos*, p. I) ». Il a étudié minutieusement sa vie, ses travaux, ses rapports avec les écrivains de son temps, avec Fontenelle, avec Voltaire, avec Buffon, avec Montesquieu, avec Rousseau, avec Diderot. Il a pu découvrir et utiliser des documents curieux qui font bien comprendre ses vues. Et il lui a consacré l'ouvrage que nous avons sous les yeux et qu'il présente comme « la réhabilitation de son œuvre, d'un grand nombre de ses idées philosophiques et politiques (*Conclusion*, p. 687) ».

Cet ouvrage se compose de vingt-deux chapitres fort intéressants, qui ne nous laissent rien ignorer d'Helvétius, de ses doctrines, des divers jugements portés sur lui et sur sa philosophie, soit pendant sa vie, soit après sa mort. Parmi ces jugements, nous citerons celui de Turgot sur le rôle que fait jouer Helvétius à l'intérêt personnel comme principe unique et constant des actions humaines.

« Il est faux que les hommes, même les corrompus, se conduisent toujours par ce principe de l'intérêt personnel. Il est faux que les

1. Voyez *Année philosophique* de 1905, p. 103 et suiv.

sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt ; la preuve en est qu'ils ont des remords ; la preuve en est que cet intérêt, qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté, est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même, mais seulement mal réglé ; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup (p. 602). »

M. Keim estime que cette appréciation est « sévère » et même « brutale ». Elle est, selon nous, fondée sur une psychologie moins simpliste et plus exacte que celle de l'auteur de l'*Esprit*. Nous reconnaissons volontiers, d'ailleurs, que le système philosophique d'Helvétius est d'une parfaite cohérence. De sa psychologie radicalement sensationiste se déduisent très logiquement et sa morale utilitaire et ses théories sur l'égalité des esprits, sur le pouvoir de l'éducation et sur l'action qu'il appartient à l'État d'exercer pour le bonheur public.

KEIM (ALBERT). — **Notes de la main d'Helvétius**, publiées d'après un manuscrit inédit avec une Introduction et des commentaires (In-8°, F. Alcan ; VIII-116 p.).

Le manuscrit de ces notes appartient aux archives du château de Lumigny, propriété d'un descendant d'Helvétius, M. le marquis Adrien de Mun. M. Keim a cru devoir le publier intégralement. Il pense que ces *Notes*, qui ne portent pas de date, sont d'une époque bien antérieure au livre de l'*Esprit*. Il remarque qu'elles font comprendre d'où Helvétius part et où il veut aboutir. « On y constate, dit-il, son admiration, fertile en images téméraires, pour Newton et surtout pour Locke (*Introduction*, p. v). »

Nous devons dire que ces notes témoignent surtout de préoccupations purement littéraires. Les pensées proprement philosophiques y sont rares. En voici quelques-unes :

« Nous n'avons pas une idée distincte de néant et de l'espace (p. 33). »

« On a tort de dire que le zéro ne soit rien : on le peut regarder comme l'extrême d'un progression infinie en nombre, comme le point mathématique est l'extrême de la division de l'espace (p. 51). »

« Il n'y a pas de démonstration dans le monde, puisque ce qu'on appelle démonstration, n'a lieu que pour le calcul ; or, le calcul n'est rien qu'une vérité exposée, car quand je dis 2 et 2 font 4, je ne dis rien autre chose que 4 font 4. Or, toute la géométrie et la science des rapports sont dans ces cas (p. 57). »

Disciple de Locke, Helvétius poussait à toutes ses conséquences la

doctrine sensationiste : il était, comme Hume, très opposé à l'apriorisme. Aussi voit-on qu'il se rapproche de Hume par ses idées sur l'espace, le point et les jugements mathématiques.

LATREILLE (C.). — **Francisque Bouillier, le dernier des cartésiens**, avec des lettres inédites de Victor Cousin (In-12, Hachette ; 256 p.).

Cette biographie de Francisque Bouillier comprend cinq chapitres : I. *Les années de formation ;* — II. *L'enseignement à la Faculté des lettres de Lyon ;* — III. *L'œuvre philosophique ;* — IV. *Les dernières années, les travaux académiques ;* — V. *Conclusion.* Deux de ces chapitres, le second et le troisième, nous paraissent offrir un sérieux intérêt.

On voit, en lisant le chapitre II, à quelles attaques du clergé catholique était en butte, sous le règne de Louis-Philippe, l'enseignement philosophique de l'Université, et quels efforts faisait alors Victor Cousin pour y maintenir une orthodoxie spiritualiste qui se montrât, dans une *mesure convenable*, respectueuse et indépendante de la Révélation chrétienne et du catholicisme. Le 14 janvier 1843, il envoyait à Bouillier et expliquait dans une lettre inédite fort curieuse, le mot d'ordre à répandre parmi les professeurs de philosophie de l'Académie de Lyon. Leur rôle n'était pas d'enseigner la religion, car ils ne parlaient pas au nom de Dieu ; mais ils ne devaient rien enseigner de contraire à la religion. Pour défendre avec succès contre le *parti prêtre*, la légitime indépendance de la raison, ils devaient rester unis sur le terrain d'un spiritualisme irréprochable. Là était la ligne du devoir, là aussi la force contre l'ennemi. « Il importe, qu'il n'y ait pas un professeur de philosophie de votre grande Académie qui ne soit bien informé de la pensée qui sera inflexiblement suivie dans la direction de l'enseignement philosophique. Soyons irréprochables et nous serons invincibles. Ma fermeté ne se lassera point, et si nous sommes unis comme nos adversaires, si nous mettons de notre côté et engageons dans notre cause le gouvernement, notre triomphe est certain. Quiconque n'est pas contre nous est pour nous. Quiconque n'attaque pas la légitimité de la raison et de la philosophie peut être conduit à approuver un enseignement qui, respectant toutes les vérités révélées et n'y touchant point, établit, au nom de la raison, toutes les vérités nécessaires à la morale publique et à l'État. Recommandez à tout ce qui vous entoure de jeunes philosophes de ne pas s'écarter de cette ligne inexpugnable... L'ennemi est discipliné. Disciplinons-nous (p. 64 et suiv. : p. 186 et suiv.). »

Cousin n'était certainement pas un penseur original : mais il n'y a pas lieu de s'étonner des conseils de prudence qu'il donnait aux professeurs de philosophie et des bornes qu'il croyait devoir imposer à un enseignement dont la liberté était constamment menacée par le

zèle des évêques. C'est, peut-on dire, l'Église de France qui, pendant la plus grande partie du XIXe siècle, a condamné à la médiocrité d'un spiritualisme superficiel la philosophie universitaire française.

Dans le chapitre III, M. Latreille fait connaître l'œuvre philosophique de Francisque Bouillier : sa thèse sur la *Légitimité de la faculté de connaître* (1839) ; ses traductions de l'*Abrégé de la théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison* (1842), et de la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* par Fichte (1844) ; sa *Théorie de la raison impersonnelle* (1845) ; son *Histoire de la philosophie cartésienne* (1854) ; son livre sur le *Principe vital et l'âme pensante* (1857) ; son traité *Du Plaisir et de la Douleur* (1855) ; ses ouvrages intitulés : *De la conscience en psychologie et en morale* (1872), *Morale et Progrès* (1875) et *La vraie conscience* (1882).

Chacun de ces écrits témoigne d'un travail parfaitement consciencieux. Tous révèlent en Francisque Bouillier un disciple du spiritualisme cousinien dont la pensée, toujours sincère, reste bien personnelle et ne manque pas de force. Un des moins connus peut-être, et qui, cependant, mériterait, selon nous, aujourd'hui encore, — aujourd'hui surtout, — l'attention des philosophes, c'est celui qui est sorti le premier de sa plume, sa thèse française du doctorat, où il combat les vues de Jouffroy sur la relativité de la faculté de connaître, considérée en général.

LEMAITRE (JULES). — **Jean-Jacques Rousseau** (In-12, Calmann Lévy ; 360 p.).

Jadis on disait : « Voltaire et Rousseau ». Plus tard le duo devint un trio par l'adjonction de Montesquieu. Plus tard encore le trio se changea en quintette par l'introduction de d'Alembert et de Diderot. Maintenant tout est simplifié. Plus de quintette, plus de duo. Rien qu'un solo, dont à lui seul Jean-Jacques fait les frais. D'où cela vient-il ?

Le changement, à vrai dire, ne s'est fait que dans une partie de l'opinion, dans cette partie de l'opinion qui veille et s'inquiète, que les menées des collectivistes et des anarchistes préoccupent jusqu'au voisinage d'une sorte d'effroi. Exagérerai-je en disant qu'il est dans notre Académie française un groupe de contre-révolutionnaires résolus ? M. Bourget, par exemple, est contre-révolutionnaire, comme pas un. Je ne dis point cela en manière de blâme, mais je ne m'étonne pas que ses livres figurent, chez les libraires de la rue Saint-Sulpice, parmi les livres d'édification. Et M. Bourget, j'imagine, serait le dernier à s'en étonner. Je crois bien que le *Jean-Jacques Rousseau* de M. Jules Lemaitre a eu les mêmes honneurs et que son éminent auteur ne s'en est pas jugé indigne. Il a fait ses conférences dans un esprit de contre-révolution évident, et nous n'avons pas à reprendre la discussion si bien engagée par M. Georges Renard dans la *Grande*

Revue contre, ce qu'il peut y avoir d'excessif ou même d'injuste, encore que de très sincère, dans le réquisitoire de M. Jules Lemaître.

Mieux vaut insister sur la partie du livre la moins discutable et que les adversaires de l'auteur ne pourront s'empêcher de louer. Aussi bien cette partie du livre en est-elle la plus considérable. Elle voit dans Jean-Jacques Rousseau le père du romantisme. La thèse n'est point neuve, M. Jules Lemaître le sait mieux que personne. Aussi a-t-il mis tout son talent à la rajeunir. Et d'autres estimeront comme nous qu'il y a singulièrement réussi.

Ajouterai-je qu'à bien des égards il semble que l'auteur ait renouvelé sa manière ? M. Jules Lemaître, s'informe, cite, commente, discute et prouve. Il vise à instruire, et non plus seulement à distraire. Ajouterai-je encore qu'en dépit de ses duretés, il reste en somme sympathique, sinon à l'auteur du *Contrat social*, du moins à celui de la *Nouvelle Héloïse*, de l'*Emile* et même des *Confessions ?*

L. D.

MARTIN (L'abbé Jules). — **Philon** (In-8°, Collection des Grands Philosophes, F. Alcan ; 303 p.).

Cet ouvrage, qui nous paraît témoigner d'une érudition exacte et solide, est divisé en quatre livres : I. *Les principes de la doctrine ;* — II. *Dieu et l'univers ;* — III. *Dieu et l'homme ;* — IV. *L'univers.* Le livre premier fait connaître la vie et les œuvres de Philon et la double influence (Écriture et philosophie grecque) qui a formé sa pensée. L'auteur expose, dans les trois livres suivants, les doctrines de Philon : sur la nature de Dieu, sur la création et sur le rapport actuel de Dieu et de l'univers (liv. I) ; sur le rapport de notre intelligence et de notre volonté à Dieu (liv. II) ; sur le monde et les vivants qui l'habitent, sur l'âme humaine et sur la vie sociale (liv. III).

L'auteur explique très bien en quoi les doctrines de Philon se rapprochent ou s'éloignent de celles du Nouveau Testament, notamment de l'Épître aux Hébreux. Il tient que le rédacteur de cette épître a été initié à l'Alexandrinisme et qu'il a lu Philon. Il remarque que saint Clément d'Alexandrie et saint Ambroise de Milan l'ont certainement étudié. Il reconnaît et déclare, en conclusion, que la tentative d'unir la pensée juive et la pensée grecque, à laquelle le nom de Philon est attaché, « constitue l'un des plus grands événements de l'humanité (p. 287) ».

PAULHAN (Fr.) — **Le Mensonge de l'Art** (in.-8°) Bibliothèque de philosophie contemporaine. F. Alcan ; 380 p.)

— L'art est un mensonge : oh ! que voilà une thèse hardie ; paradoxale, à demi mensongère ! — Pas tant que cela ! N'avons-nous point lu dans les œuvres de Richard Wagner, dans ses œuvres et dans ses lettres, que, si la vie lui avait semblé bonne et digne d'être vécue,

il n'aurait jamais songé à être artiste ? L'art est donc un refuge. Que veut-on fuir dès lors ? La vie ni plus ni moins : la vie, c'est-à-dire ceux qui la vivent et les réalités de tout genre dont la vie est faite : où est le mensonge ? — Il est dans l'impossibilité reconnue de fuir la vie, de la fuir complètement si ce n'est par la mort. Et la raison c'est qu'on ne fait de l'art qu'avec de la vie dont l'art est une imitation. Nous sommes conduits à cette conclusion, d'ailleurs incontestable : faire de l'art, c'est faire de la vie avec de la vie. Où donc est est le mensonge encore une fois ? — Il est dans l'inutilité reconnue d'échapper à la vie réelle, puisqu'on ne peut éviter de l'imiter. On cherche à la corriger, à l'embellir, toujours à la différencier d'elle-même : on ne compose, quand même, un idéal qu'avec des morceaux de réalité. Et l'on se ment à soi-même, dans la mesure où l'on oublie les matériaux dont l'œuvre d'art est extraite, pour ne s'attacher qu'à cette dernière. Et l'on s'y attache d'autant plus qu'on la reconnaît plus distante du réel qui en est la source.

Il n'était peut-être pas nécessaire de prendre tant de peine pour dire ces choses. Je ne suis pas convaincu toutefois qu'un livre, de moitié plus court que le présent ouvrage, n'était pas à faire. L'auteur s'est exagéré l'opportunité de ses développements. Je maintiens l'opportunité des thèses. Même j'oserai soutenir que le chapitre sur « l'Attitude artiste » perd de son intérêt à force d'être bref (cf. p. 72, 102). Là était le vrai sujet du livre. Car précisément cette attitude est contraire aux exigences les plus élémentaires de la vie ; elle est artificielle et nous attache à l'artificiel. De là les malaises, les vagues à l'âme, les aspirations dont les natures artistes se plaignent et dont chercher à les guérir serait le pire service à leur rendre. Elles ne se reconnaîtraient plus. L'être qu'elles redeviendraient, et qui pourtant jadis fut leur être, exciterait leur haine comme si une intruse s'était emparée de leur personne. Il est des chutes dans le temporel dont l'être le meilleur et le plus richement doté ne se relève pas toujours.

Et c'est pourquoi l'art est immoral. Il l'est parce que « le monde de l'art a quelque réalité en tant qu'il n'est pas réel » (p. 256). Car s'il n'était pas réel, il ne serait pas fictif. Le monde de l'art, dès lors, « réalise un mensonge qui nous fait considérer le même fait à la fois comme vrai et comme faux » (p. 357). Dans les Maximes de Bossuet sur la Comédie, on lirait des pages profondes où les mêmes choses sont dites et d'où résulte la condamnation, je me trompe, la « damnation » des comédiens. Bossuet n'a pas osé jusqu'à damner tous les artistes. Il était pourtant bien sur la voie.

Et si l'on était tenté de prendre Bossuet en flagrant délit d'inintelligence ou d'étroitesse d'esprit, on voudrait bien songer à Platon qui a chassé les poètes de sa République.

La vérité est que l'existence de l'art, la possibilité de prendre même vis-à-vis des réalités les plus prosaïques de la vie une attitude artiste, l'admiration excitée par les chefs-d'œuvre de l'art, les hon-

neurs décernés aux artistes,... etc. ont beau être des faits constants, explicables, justifiables même à bien des égards, ces faits, vus sous un certain angle, ne laissent pas d'être pour nombre d'esprits une occasion ou de scandale ou de surprise. Il y a là une question ouverte.

L. D.

PROST (Joseph). — **Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne** (In-8°, H. Paulin ; 274 p.).

L'objet de ce livre est de montrer comment Géraud de Cordemoy et Louis de la Forge ont établi la transition entre Descartes et ses grands disciples, Malebranche et Leibniz, en faisant sortir de la philosophie cartésienne l'atomisme et l'occasionalisme. « Descartes, dit l'auteur, avait proclamé l'existence de substances individuelles multiples, non seulement esprits, mais même corps, et, en même temps il avait réduit la substance matérielle à une étendue continue. Cordemoy, préludant à Leibniz, repousse cette étendue continue et déclare que la multiplicité matérielle doit avoir son fondement dans des substances unités, dans des atomes. Descartes avait exalté la causalité divine, mais sans préciser son rapport aux causalités humaine et naturelle, et, surtout, sans bien marquer la transformation que son système faisait subir à ces dernières. Le même Cordemoy ne craint pas de s'arrêter sur une telle question, et il met franchement au jour l'occasionalisme, suivi ou accompagné en cela par de la Forge qui, s'il paraît moins affirmatif, n'en développe pas moins avec luxe tous les arguments (*Introduction*, p. 5). »

Les onze chapitres dont se compose cette étude témoignent d'une érudition très exacte et sont d'un grand intérêt pour l'histoire de la philosophie moderne. Nous signalerons surtout le chapitre III, où l'originalité de l'atomisme de Cordemoy est mise en lumière ; les chapitres IV et V, sur l'occasionalisme de Cordemoy ; le chapitre VI sur l'occasionalisme de Louis de la Forge ; le chapitre VII, où M. J. Prost examine dans quelle mesure Cordemoy et de la Forge peuvent être considérés comme les fondateurs de l'occasionalisme ; le chapitre VIII, où il expose les objections opposées à l'atomisme de Cordemoy par Robert Desgabets et d'autres cartésiens.

Dans la Conclusion de l'ouvrage, M. Prost fait très justement remarquer que les arguments par lesquels Cordemoy établissait l'atomisme en visant directement la réalité, la substance même des choses, devaient logiquement conduire au monadisme. « On reconnaissait la multiplicité des êtres, on se demandait quelle en est la substance, on ne pouvait rester indifférent devant cette considération qui, si visible qu'elle soit, prenait dans les circonstances toute sa valeur : qu'une telle multiplicité ne peut se comprendre que par des unités substantielles composantes. Réduire la multiplicité à une apparence avec Spinoza ne pouvait convenir à ceux qui la posaient comme un

fait. Et, en même temps, cette correction de Cordemoy rendait plus manifeste l'insuffisance de l'atomisme : car si les éléments constituants de la réalité doivent être des substances unes, il est bien évident qu'on ne saurait s'arrêter d'une façon définitive à l'atome qui, parce qu'il est étendu, reste multiple (p. 257). »

Plus loin, il rattache avec raison la doctrine de Hume sur la causalité à l'occasionalisme de Cordemoy, de de la Forge, de Malebranche : « Comme eux, dit-il, Hume établit que ni l'expérience externe ni l'expérience interne ne nous permettent de saisir directement l'efficace d'une cause, que nous ne constatons jamais que des successions de faits ; avec eux, il soutient que ce qui ne peut prédire tel ou tel acte, et qui, bien plus, ignore les conditions de sa production, ne peut en être la cause efficiente (p. 262). » Mais il eût fallu, nous semble-t-il, indiquer brièvement ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans la célèbre critique faite par Hume de l'idée de cause. Le vrai, c'est qu'elle élimine l'idée de causalité transitive, d'influx causal et qu'elle supprime l'ancien problème de la communication des substances. Le faux, c'est qu'elle ôte à la relation de cause à effet son caractère spécifique en ne laissant voir dans la prévision certaine de l'effet qu'un produit de l'association et de l'habitude[1].

RAGEOT (Gaston). — **Les savants et la philosophie** (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan : 179 p.).

Les chapitres dont se compose ce volume sont formés, en grande partie, de quatre articles, publiés en diverses revues : le premier sur la philosophie de Spencer, le second sur celle de M. H. Poincaré, le troisième sur les résultats de la psycho-physiologie, le quatrième sur la doctrine de M. Bergson. Ces articles font honneur à l'écrivain et au critique. Ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt sont le second et le quatrième.

Nous remarquons que M. Rageot ne paraît pas regarder comme pleinement satisfaisante la théorie d'origine géométrique qui définit la science une convention qui réussit, un symbole heureux. Il demande ce que signifie d'acceptable et d'utile une pareille définition. « Entre une représentation véritable et un symbole heureux, dit-il, entre une connaissance proprement dite et une convention qui en tient le rôle par ses effets, où est, au juste, la différence, puisque je n'ai aucun moyen de faire cette différence (p. 95) ? »

Son jugement sur la doctrine de M. Bergson est résumé en quelques lignes qui méritent l'attention et que nous tenons à citer :

« Nous en sommes réduits à accepter ou à refuser le Bergsonisme par instinct : c'est-à-dire que, si on l'accepte, tout intellectualisme

1. Voyez *Psychologie de Hume : Introduction*, p. xxxiv-xlvi, et l'*Année philosophique* de 1890, p. 152.

est désormais condamné, et je me demande alors si l'on ne retombe pas ainsi dans une illusion analogue à celle qu'on veut dissiper, mais plus dangereuse, celle d'une sorte de mysticisme psychologique, puisque les résultats de l'intuition ne sont jamais vérifiables, tandis que les acquisitions de l'entendement, même symboliques, sont effectives et efficaces (p. 178). »

Il ne faut pas, dirons-nous, confondre intellectualisme et sciencisme. C'est précisément le continu (espace, temps spatialisé, mouvement), le continu, objet de l'intuition, qui donne à la science proprement dite un caractère subjectif et symbolique, en voilant à ses yeux les vraies réalités. Il ne s'agit donc pas de condamner tout intellectualisme, en sacrifiant les lois de l'entendement à l'intuition, mais de s'élever par l'intellectualisme philosophique, par l'analyse et la critique des lois de l'entendement, au-dessus des apparences *réglées* et *ordonnées* où l'intuition arrête l'intellectualisme scientifique.

RODIER (G.). — **Les grandes traductions françaises des philosophes grecs** (broch. in-8°, Léopold Cerf ; 75 p.).

Les traductions dont il s'agit en cette brochure sont au nombre de quatre : celles de Platon par V. Cousin et par Chauvet et Saisset ; celle d'Aristote par Barthélemy-Saint-Hilaire ; celle de Plotin par Bouillet. M. Rodier a constaté que les inexactitudes et les contresens fourmillent dans ces traductions ; et il a cru devoir l'établir, parce que ceux qui s'en servent, dit-il, « non seulement perdent leur temps, mais se trouvent conduits à penser que les grandes doctrines de l'antiquité sont tissues d'obscurités et d'incohérences, ce qui ne contribue pas à restaurer chez nous l'étude de la philosophie ancienne (p. 1) ».

Pour l'établir, il a choisi des morceaux qui n'offrent pas « de difficultés sérieuses » : le début du *Philèbe*, pour les traductions de Platon ; le début du premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, pour la traduction d'Aristote ; le dernier livre de la VIe *Ennéade*, pour la traduction de Plotin. Il relève les contre-sens que renferment ces divers morceaux, en indiquant le véritable sens du texte.

« S'il est vrai, conclut-il, qu'il vaut mieux ignorer entièrement que savoir à moitié, et qu'il est particulièrement dangereux de croire qu'on sait quand on ne sait pas, ceux qui auront lu Platon, Aristote ou Plotin dans ces traductions devront bien se garder de croire qu'ils connaissent leurs doctrines (p. 15). »

SCHOPENHAUER (Arthur). — **Philosophie et philosophes**, première traduction française, avec préface et notes par *A. Dietrich* (In-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 207 p.).

En ce volume, d'une attrayante lecture, M. A. Dietrich nous donne

la traduction française de cinq fragments curieux du dernier ouvrage de Schopenhauer, les *Parerga* et *Paralipomena*. Voici les titres de ces fragments : — *La philosophie universitaire; — Rapports de la philosophie avec la vie, l'art et la science; — Sur l'histoire de la philosophie ; — Quelques considérations sur l'opposition de la chose en soi et du phénomène ; — Aphorismes psychologiques.*

Le fragment sur l'*Histoire de la philosophie* est, à notre sens, le plus intéressant du volume. Il fait connaître les jugements portés par Schopenhauer sur les doctrines de certains philosophes célèbres. Nous citerons quelques-uns de ces jugements :

« Spinoza commet sa plus grande erreur, en faisant de la volonté, au lieu de l'*extensio*, un *modus cogitationis*, c'est-à-dire en la rangeant parmi les représentations. Cependant tous les philosophes ont commis cette erreur : et ici je me sépare d'eux tous (p. 154). » — C'est bien en ses vues sur l'*extensio* et la volonté que, selon nous, consistent essentiellement les erreurs de Spinoza. Sa première erreur est d'avoir accordé, comme Descartes, à l'*extensio* une réalité objective qui ne lui appartient pas au lieu d'en faire, comme l'idéalisme nous y oblige, un *modus cogitationis*. La seconde est d'avoir supprimé la distinction cartésienne de la volonté et de la représentation. Mais il aurait dû, selon Schopenhauer, ôter à la volonté le sens que lui donne la conscience, la séparer entièrement de l'intelligence, la retirer du monde des phénomènes, lui attribuer le titre de chose en soi, — absolument comme Schopenhauer.

« Quand Spinoza nomme *Dieu* sa substance unique, le monde, c'est absolument comme lorsque Rousseau nomme le peuple *le prince*. Tous deux emploient le mot au pied de la lettre, en l'appliquant à ce qui remplace chez eux ce qu'ils ont supprimé. Le mot reste ainsi attaché chez eux à l'endroit qu'il occupait d'abord, on l'a conservé, tout en l'excluant, et son remplaçant vient le retrouver. Spinoza et Rousseau semblent avoir voulu indiquer par cette façon de faire exactement l'endroit où ils ont placé ce qu'ils ont nouvellement introduit, *pour qu'on ne s'y trompe pas*. Le panthéisme n'est d'ailleurs qu'un athéisme poli (p. 155). » — La remarque est spirituelle ; mais on ne peut y voir une interprétation exacte dans la doctrine spinoziste. Pour Schopenhauer, comme pour les philosophes français du XVIIe et du XVIIIe siècle, le Dieu de Spinoza, c'est le monde. On s'assure aisément que c'est là une erreur et que le panthéisme spinoziste est autre chose qu'un athéisme poli, si l'on veut bien se rappeler que le Dieu de Spinoza possède une infinité d'attributs, et que les deux attributs pensée et étendue, dont les divers modes constituent le monde ne sont, pour ainsi dire, qu'une partie infinitésimale de ce Dieu. Schopenhauer répondrait peut-être que ces attributs autres que l'étendue et la pensée sont pour nous inconnaissables et impensables. Le sont-ils plus, dirons-nous, que la volonté nouménale de Schopenhauer ? Cette infinité d'attributs mystérieux, c'est la chose en soi de Spinoza.

« Locke distingue des propriétés secondaires et des propriétés primaires sans donner la raison de cette distinction ; puis il déclare les propriétés secondaires dérivées des primaires, refuse celles-là à la chose en soi, mais lui attribue celles-ci, sans alléguer aucune justification de ceci, ni indiquer pourquoi, à l'inverse, celles-là ne seraient pas les primaires et celles-ci les secondaires, ou en quoi les primaires autorisent à les tenir pour objectives (p. 156). » — La distinction des propriétés secondaires et des propriétés primaires ne doit pas être attribuée à Locke : elle vient de Descartes : elle est le fondement de la science moderne : elle est pleinement justifiée par l'observation. L'erreur de Locke, qui avait été aussi celle de Descartes, est d'avoir attribué aux propriétés primaires une objectivité, qui, comme l'a démontré Berkeley, ne leur appartient pas plus qu'aux propriétés secondaires, de n'avoir pas reconnu que les unes et les autres dépendent de la constitution de notre sensibilité.

« Leibniz a un certain genre de superficialité qui résulte d'un esprit dirigé, comme celui d'Aristote, vers les phénomènes au lieu des idées, vers la connaissance d'après le principe de la raison suffisante au lieu de la contemplation. On s'imagine que tous deux, quand ils ont touché et trouvé un point important, vont l'aborder sérieusement, l'approfondir, l'épuiser ; mais ils passent vite à autre chose ; aussi y a-t-il bien peu à apprendre d'eux (p. 156). » — Il y a dans ce jugement sur Leibniz « un genre de superficialité » qui ne nous étonne pas. La doctrine de Leibniz devait être superficielle aux yeux de Schopenhauer, parce qu'elle était, en des points importants et caractéristiques, très opposée à celle de Schopenhauer. Peut-on imaginer opposition plus absolue que celle qui existe entre la Monade ou Conscience suprême et parfaite, qui a créé le monde, — un monde composé de monades, c'est-à-dire d'individualités plus ou moins conscientes en nombre infini, — en lui donnant la plus grande perfection possible, et la Volonté métaphysique, nouménale, à laquelle vient s'ajouter, pour former le monde des phénomènes, cet accident, principe du temps, du nombre, de l'espace et du mal, qui s'appelle l'intelligence ?

« Le vrai titre de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique du jugement*, réunies, devrait être : *Critique du théisme occidental*. Kant regardait les doctrines de celui-ci comme des erreurs dans lesquelles tombe nécessairement la raison ; tandis qu'elles sont simplement, pour chaque Européen, des préjugés fixes inoculés avant le temps où l'on pense. Dans l'Inde, Kant n'aurait jamais eu l'idée d'écrire une telle critique de la raison (p. 158). » — Le néo-bouddhiste Schopenhauer ne nous paraît pas donner, en ce passage, une idée exacte de la Critique de Kant. Cette critique s'attaque aux preuves sur lesquelles les métaphysiciens appuyaient le spiritualisme et le théisme. Kant entend montrer que ces preuves classiques n'ont pas de valeur. Cela ne veut pas dire que l'on soit fondé, selon

lui, à rejeter comme erreurs, en même temps que ces preuves, les croyances à l'existence de Dieu et à l'immortalité personnelle, qu'elles avaient jusqu'alors servi à établir. On peut tenir ces croyances pour rationnellement motivées et suffisamment démontrées sans prendre au sérieux la preuve ontologique et l'argument tiré de la simplicité et de l'indestructibilité de la substance âme. La *Critique de la raison pratique*, qui ne compte pas pour Schopenhauer, ne doit pas être séparée de la *Critique de la raison pure*. Est-il vrai, d'ailleurs, que Kant, en ce dernier ouvrage, ait vraiment, comme on l'a souvent dit, ruiné toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu, en les ramenant à la preuve ontologique ? Le finitisme et l'idéalisme nous obligent à le contester.

« Fichte n'a pas reconnu, d'après les grandes découvertes de Kant, que le monde de l'intelligence existe pour lui-même, qu'il est enfermé dans la cage du monde sensible, et qu'il y a un monde tout différent qui se manifeste, entre autres (quoique Kant ne perçût que cette seule manifestation), dans l'impératif catégorique ; que, de plus, désormais toute vraie philosophie, au lieu de réunir, comme l'ancienne, les deux mondes hétérogènes à l'état de monstre, travaillera toujours plus complètement à les séparer, sera en conséquence un pur criticisme parfait ;... au lieu de voir tout cela, Fichte, après comme avant, a considéré l'intelligence et ses lois comme absolues, et la philosophie comme l'art d'expliquer le monde, ainsi que chaque objet, d'une façon satisfaisante pour l'intelligence et pour toutes les questions qu'elle soulève... Pour cette construction de l'intelligence, il regardait l'impératif catégorique comme une donnée principale (p. 159). » — L'erreur et le tort de Fichte, selon Schopenhauer, a été de ne pas soumettre entièrement, le monde des phénomènes, le monde de l'intelligence, à ces trois lois de la représentation, espace, temps, causalité : de ne pas séparer de ce monde, où régnerait, d'après notre constitution intellectuelle, le principe de la raison suffisante, le déterminisme absolu, un monde de la chose en soi entièrement étranger à l'intelligence : en un mot, de ne pas tirer des découvertes de Kant la doctrine de Schopenhauer. Voilà une erreur et un tort que nous ne saurions reprocher à Fichte. Il a pensé, avec raison, que l'impératif catégorique et la liberté, mis par Kant dans le monde de la chose en soi, ne pouvaient se manifester à l'intelligence, s'ils n'avaient pas un office à remplir, une action à exercer dans le monde de l'intelligence, et que, s'ils avaient un office à y remplir, une action à y exercer, les deux mondes ne pouvaient être entièrement séparés. Les contradictions que renfermait l'idéalisme critique de Kant ne permettaient pas à la spéculation de s'y arrêter : il fallait, ou sacrifier la chose en soi à l'impératif catégorique, — ce fut le parti que prit Fichte, — ou sacrifier, comme Schopenhauer, l'impératif catégorique à la chose en soi.

SPENCER (Herbert). — **Une autobiographie**. traduction et adaptation par *Henry de Varigny* avec la collaboration de Mlles J. *de Mestral-Combremont* et *G. de Varigny* (In-8, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; III-550 p.).

Dans cette édition française de l'ouvrage de Spencer : *An Autobiography*, la moitié environ du texte original a été supprimée ; cette moitié est ou bien simplement omise, ou, et plus souvent, brièvement résumée en un texte plus petit. Le traducteur a pensé « que ce qui intéresserait le plus les amis et les admirateurs français de Spencer, ce seraient, d'un côté, les pages relatives à la formation, à l'évolution et au développement de la pensée du philosophe, de l'autre, les pages qui permettent le mieux de faire connaissance avec la nature morale de l'homme (*Avant-propos*, p. II) ».

L'ouvrage se compose de trente-quatre chapitres qui se lisent tous avec un grand intérêt. Nous signalerons particulièrement : — le chapitre XII, où Spencer parle de son premier livre, la *Statique sociale*, et expose lui-même la critique qui, selon lui, aurait pu en être faite (cette critique nous paraît, en quelques points, très judicieuse) ; — le chapitre XVI, où il déclare qu'il ne doit à Auguste Comte qu'une chose : l'antagonisme qui existe entre leurs vues ; — le chapitre XIX qui fait connaître ses conversations et discussions avec Huxley sur l'hypothèse de l'évolution organique ; — le chapitre XXV, où il fait un historique de phases successives de sa pensée ; — le chapitre XXXIV, où il explique comment il a changé d'opinion à l'égard des *credos* religieux et des institutions qui les soutiennent, et pourquoi il considère avec sympathie des croyances qui, dans sa jeunesse, ne lui inspiraient que de l'aversion.

On remarquera, dans ce chapitre final, la « profonde conviction » exprimée par le philosophe, que « la place occupée par les croyances religieuses ne sera jamais vide, mais que sans cesse, se poseront de nouveau les grandes questions relatives à nous-mêmes et aux choses environnantes, et qu'à défaut de réponses positives, il y aura toujours certains modes de conscience en tenant lieu (p. 536) ».

H. Taine, sa vie et sa correspondance, t. IV. L'historien 1876-1893 (In-12, Hachette ; 370 p.).

Nous avons parlé des volumes de cette importante publication : du premier dans l'*Année philosophique* de 1902, p. 303-306 ; du second, dans l'*Année philosophique* de 1904, p. 312-314 ; du troisième, dans l'*Année philosophique* de 1905, p. 300-302. Le quatrième et dernier volume renferme les lettres des dix-sept dernières années de sa vie, de 1876 à 1893. Ces lettres sont distribuées en trois chapitres, dont chacun est précédé de quelques pages biographiques. Celles du premier chapitre se rapportent à la publication du premier volume de Taine sur la Révolution et à son élection à l'Académie française ;

celles du chapitre II, aux deux derniers volumes sur la Révolution ; celles du chapitre III aux volumes sur le Régime moderne. Le volume contient en Appendice, outre quelques lettres antérieures à 1876 et qui n'avaient pu être publiées à leur date, les dernières pages tracées par la plume de Taine sur l'*Association*, ainsi qu'une esquisse de plan retrouvée après sa mort et qui indique comment il concevait le livre qu'il se proposait d'écrire sur l'*Association* et la *Famille*.

Dans ce dernier volume de la Correspondance de Taine nous signalerons les lettres suivantes qui nous paraissent mériter particulièrement l'attention des philosophes : — celle qu'il adressa le 3 juin 1876 à Renan, et où il demande si « les effets accumulés d'une cause efficiente (l'utilité d'accommodation au milieu, la survivance des plus aptes) ne peuvent pas donner au spectateur l'illusion d'une cause finale (p. 10) » ; — celle qu'il adressa à Max Müller, le 20 février 1882, et où, tout en reconnaissant que la *Critique de la raison pure* est une œuvre de génie, il se déclare « moins admirateur » de la philosophie de Kant que le célèbre philologue ; — celle qu'il adressa à M. Fouillée le 4 novembre 1883, et où il explique comment, à son sens, « la beauté du sentiment comme de l'idée est proportionnelle à la grandeur de son objet (p. 174) » ; — celle qu'il adressa, le 26 octobre 1884, à M. Th. Cart, et où il soutient que le déterminisme n'exclut nullement la responsabilité ; — celle qu'il adressa, le 29 septembre 1889, à M. Paul Bourget, et où il exprime son jugement sur le roman *Le Disciple* ; — celle qu'il adressa à M. Georges Lyon, le 9 décembre 1891, et où il fait remarquer que « ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme actuel et romain, qui lui semble incompatible avec la science moderne (p. 333) ».

Nous remarquons que, dans quelques-unes de ses lettres, Taine insiste avec force sur la conciliation du déterminisme psychologique avec la responsabilité. Il n'admet pas qu'entre ces deux idées et, par suite, entre la science et la morale, on puisse voir un antinomie. C'est là une question qui paraît lui tenir fort au cœur :

« M. Scherer, dit-il dans sa lettre à M. Th. Cart, s'est heurté aux formules : il a pris les siennes dans Kant et ne peut plus en sortir : de là des antinomies très douloureuses à subir. Au fond, elles ne sont que verbales. Si on analyse le sens intime des mots, elles s'évanouissent... Analysez, par l'étymologie et par les petits faits d'observation interne, les mots *devoir*, *mérite*, *obligation*, etc., et vous verrez que leur sens, très solide et très précis, ne comporte pas le postulat que réclame M. Secrétan, ou la contradiction qui trouble M. Schérer. Déterminisme et responsabilité ne s'excluent pas, au contraire. Les moralistes les plus rigides et les plus convaincus ont été des déterministes nécessitariens, non seulement Spinoza, Leibniz et autres grands esprits isolés, mais des sectes pratiquantes, les stoïciens pendant cinq cents ans, les calvinistes et les puritains depuis la Réforme (p. 185). »

Dans sa lettre à M. Paul Bourget, il revient sur la même idée, en

s'élevant contre cette conclusion qui peut se tirer du *Disciple*, que, pour le philosophe déterministe, les noms de bon et de mauvais, de vice et de vertu, sont termes de convention et qualifications arbitraires :

« Selon moi, dit-il, impossible sans le déterminisme, de fonder le droit de punir, la justice du châtiment ; là-dessus, relisez, dans l'*Examination of sir W. Hamilton's philosophy*, l'admirable chapitre de Stuart Mill. Personnellement, dans les *Origines de la France contemporaine*, j'ai toujours accolé la qualification morale à l'explication psychologique ; dans le portrait des Jacobins, de Robespierre, de Bonaparte, mon analyse préalable est toujours rigoureusement déterministe, et ma conclusion terminale est rigoureusement judiciaire. Sur la conciliation et même sur l'identité foncière de la responsabilité et du déterminisme, les plus hautes autorités sont d'accord, Hume, Stuart Mill et Herbert Spencer, Leibniz et Spinoza, saint Thomas et Calvin ; vous pouvez même constater que plus une école est déterministe, plus elle est rigide en morale (p. 292). »

Pas plus que Taine, nous n'admettons que le déterminisme universel supprime toute distinction du bien et du mal et que les noms de bon et de mauvais, de vice et de vertu, n'aient de sens que par la liberté. Nous accordons sans peine que des actes opposés nécessaires peuvent être qualifiés de bons ou de mauvais, soit au sens de beaux et de laids, soit au sens d'utiles et de nuisibles ; que ces idées contraires, par l'application qui en est faite aux actes et aux habitudes, peuvent former un système de jugements de valeur : qu'à ce système on peut donner le nom de morale. Cette morale-là, utilitaire ou esthétique, est parfaitement compatible avec le déterminisme universel. Mais il y en a une autre, — pour nous, la vraie, — qui postule du contingent, de l'imprévisible, du libre dans l'activité humaine : c'est celle qui affirme le devoir comme un impératif inconditionnel, et dans laquelle le mot *bien* reçoit du devoir, ainsi entendu, un autre sens que ceux d'utilité et de beauté. Cette autre morale, fondée sur l'analyse des catégories de la raison pratique, l'empirisme positiviste la nie, parce qu'il méconnaît le caractère apriorique de l'obligation, parce que, réduisant les jugements synthétiques *a priori*, soit à des jugements analytiques, soit à des jugements synthétiques *a posteriori*, il lui faut rejeter la distinction kantiste de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques [1].

Il est inutile d'ajouter que le mot de *responsabilité*, comme ceux de *bien* et de *mal*, peut recevoir plusieurs sens. Celui que lui donne l'impératif catégorique est incompatible avec le déterminisme universel. Si, comme Taine, on lui refuse ce sens, pour envisager la responsabilité au seul point de vue social, on n'a pas de peine à concilier le déterminisme avec le droit de punir.

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1898 p. 220-223, et l'*Année philosophique* de 1899, p. 117 et 118.

NÉCROLOGIE

OCTAVE HAMELIN

Octave Hamelin est mort, dans les premiers jours de septembre 1907, à Huchet (Landes), victime de son dévouement. Il s'est noyé dans la mer, à quelques mètres seulement du rivage, en essayant, inutilement d'ailleurs, de sauver deux personnes. Il était né, le 22 juillet 1856, au Lion d'Angers (Maine-et-Loire).

Il fit de fortes études au lycée Henri IV (1867-1878) et, reçu licencié l'année même où il les termina, fut aussitôt nommé professeur de philosophie à Foix.

En 1883, il passa au lycée de Pau, après un brillant succès à l'agrégation. L'année suivante, il fut nommé maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux, et peu de temps après chargé d'un cours complémentaire à cette Faculté.

Dans ce cours et dans ses conférences, Hamelin s'occupait surtout de l'histoire de la philosophie et tout spécialement de l'explication des auteurs portés au programme de l'agrégation. Ainsi devint-il un des hommes de notre temps qui connaissaient le mieux, d'une part, la philosophie grecque, de l'autre, la philosophie allemande. Il avait fait une étude approfondie de la *Physique* d'Aristote, dont il projetait de donner une édition savante.

Hamelin a publié, dans la *Critique philosophique*, un article intitulé : *Qu'est-ce que l'induction?* (n° du 10 juin 1880) ;

Dans les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, une *Étude sur la pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite* (1886) :

Dans l'*Année philosophique*, à laquelle il collaborait depuis 1898, de savantes et profondes études, que nos lecteurs ont pu apprécier, et dont je me borne à rappeler les titres : — *La Philosophie analytique de l'histoire* de M. Renouvier (1898) ; — *Sur l'Induction* (1899) ; — *Sur une des origines du spinozisme* (1900) ; — *Sur la logique des stoïciens* (1901) ; — *Du raisonnement par analogie* (1902) ; — *Corrections à la plus récente des traductions françaises des Prolégomènes de Kant* (1903) ; — *L'union de l'âme et du corps d'après Descartes* (1904) ; — *L'opposition des concepts d'après Aristote* (1905) ; — *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* (1906).

Il avait fait à Bordeaux, le 21 mai 1902, une conférence remarquable, qui parut en brochure, sur l'Éducation par l'instruction[1].

De l'Université de Bordeaux, il avait été appelé, d'abord à l'Ecole normale supérieure, comme maître de conférences, puis à la Sorbonne, comme professeur (1905). Il y présenta et soutint le 29 avril 1907, ses thèses de doctorat : — sa thèse principale, un livre de la plus haute valeur, auquel il travaillait depuis fort longtemps, et qui, comme l'a dit son ami, M. Durkheim, « du coup le classait au rang des premiers penseurs » : *Les Éléments principaux de la représentation*[2]; — sa thèse complémentaire, une étude que l'on peut considérer comme définitive sur le sujet : *Physique d'Aristote, livre II, traduction et commentaire*[3].

Octave Hamelin était un vrai philosophe, un *ami* de la *raison*, dans toute la force du terme, qui vivait pour la recherche du vrai et qui ne se faisait pas un jeu des idées. L'Université a perdu en lui un de ses meilleurs professeurs. A l'Ecole normale supérieure et à la Sorbonne, il faisait grand honneur à l'idéalisme néo-criticiste, dont il était un disciple indépendant.

F. P.

VICTOR BROCHARD

Victor Brochard est mort à Paris le 25 novembre 1907. Il était né, en 1848, à Quesnoy-sur-Deûle (Nord).

Après d'excellentes études classiques faites au lycée de Lille, il entra à l'Ecole normale supérieure (1868); puis il prit les grades d'agrégé de philosophie (1872) et de docteur ès lettres (1879). Il avait été nommé professeur de philosophie au lycée de Pau (1872). Il le fut ensuite successivement au lycée de Douai (1875), au lycée de Nancy (1876), au lycée Condorcet à Paris (1879).

Ses thèses de doctorat ont pour titre : la thèse latine : *De assensione stoïci quid senserunt;* la thèse française : *De l'Erreur*[4].

En 1884, Brochard concourut pour le prix Victor Cousin. Le sujet du concours était le scepticisme dans l'antiquité grecque. Son Mémoire fut couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Il fut publié en 1887 sous ce titre : *Les Sceptiques grecs.*

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1902, p. 232.
2. Voyez l'*Année philosophique* de 1907, p. 141-179.
3. Voyez l'*Année philosophique* de 1907, p. 266.
4. Ce livre *De l'Erreur* a eu une 2e édition en 1897. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 173.

En 1886, il fut nommé maître de conférences à l'Ecole normale supérieure, et quelques années plus tard professeur d'histoire de la philosophie ancienne à la Sorbonne. Il appartenait, depuis 1900, à l'Institut, où il avait succédé à Francisque Bouillier.

Brochard a publié deux excellents petits livres classiques : une nouvelle édition du *Discours de la Méthode* et de la *Première Méditation* de Descartes, avec des éclaircissements sur la doctrine cartésienne (1881) ; une nouvelle édition du livre Ier des *Principes de la philosophie* de Descartes, avec une introduction, une analyse critique et des notes historiques et philosophiques (1886).

Il a donné à la *Revue philosophique* des articles d'un haut intérêt. Je citerai notamment : *La croyance* (numéro de juillet 1884) [1] ; *La loi de similarité dans l'association des idées* (numéro de mars 1880) [2] ; *La morale ancienne et la morale moderne* (1901) : *La morale éclectique* (1902).

Sa collaboration à l'*Année philosophique* date de 1900 ; elle m'était infiniment précieuse. Nos lecteurs connaissent les belles études qu'il y a publiées sur la philosophie grecque, et qui témoignent d'une exacte et sûre érudition et d'une intelligence singulièrement pénétrante : — *Les mythes dans la philosophie de Platon* (1900) ; — *L'œuvre de Socrate* (1901) ; — *Les « Lois » de Platon et la théorie des idées* (1902) ; — *La morale d'Épicure* (1903) ; — *La morale de Platon* (1905) : — *Sur le « Banquet » de Platon* (1906). L'étude remarquable par laquelle s'ouvre le présent volume, *La théorie platonicienne de la participation d'après le « Parménide » et le « Sophiste »*, est, je crois, le dernier travail qui soit sorti de sa plume.

On peut voir, en lisant les thèses latine et française de Victor Brochard et son ouvrage sur les *Sceptiques grecs*, que sur la question de la liberté et sur le rôle de la volonté libre dans le jugement, la croyance, la certitude, ses vues s'accordaient avec celles de Renouvier et de l'école néo-criticiste. Mais il s'était fort éloigné du criticisme et du néo-criticisme en philosophie morale. L'analyse kantiste de la raison pratique ne l'avait point satisfait, et, n'ayant pu s'arrêter à la morale spiritualiste de l'école éclectique, parce qu'elle ne lui paraissait pas cohérente, il était revenu à l'eudémonisme des philosophes grecs.

F. P.

1. Voyez *Critique philosophique*, 1re série, t. XXVI, p. 1 et suiv.
2. Voyez *Critique philosophique*, nouvelle série, t. III, p. 187-202.

TABLE DES MATIÈRES

V. Brochard. — La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* 1
G. Rodier. — Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon* . 37
G. Lechalas. — Coup d'œil sur les géométries non métriques. 55
F. Pillon. — Les lois de la nature selon M. E. Boutroux. . . 79
L. Dauriac. — L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* et la philosophie d'O. Hamelin 141
F. Pillon. — Bibliographie philosophique française de l'année 1907 181
Nécrologie. — Octave Hamelin 285
— Victor Brochard. 286

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

Bazaillas (A.). — Musique et Inconscient 181
Bergson (H.). — L'Évolution créatrice. 182
Binet (A.). — L'Année psychologique, 13e année. 184
Cresson (A.). — Les bases de la philosophie naturaliste. 185
Draghicesco (D.). — Le problème de la conscience 186
Evellin (F.). — La raison pure et les antinomies 187
Farges (A.). — La crise de la certitude. 188
Flournoy (Th.), Claparède (Ed.). — Archives de psychologie. 189
Goujon (H.). — L'expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole 190
Grasset (J.). — Introduction physiologique à l'étude de la philosophie . . 191
Hamelin (O.). — Essai sur les éléments principaux de la représentation. . . 192
Keyserling (Hermann de). — Essai critique sur le système du monde. . . 193
Lachelier (J.). — Etude sur le syllogisme suivie de l'Observation de Pletner. 194
Le Bon (Dr Gustave.). — L'Evolution des forces. 195
Lodge (Sir Oliver). — La Vie et la Matière. 196
Milliet (J.-Paul). — Remarques sur la monadologie 197
Piat (C.). — De la Croyance en Dieu. 198
Rey (A.). — L'énergétique et le mécanisme 208
Rey (A.). — Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie 200
Rey (A.). — La théorie de la physique chez les physiciens contemporains . 201
Rœhrich (Ed.). — L'attention spontanée et volontaire 203
Sollier (Dr Paul). — Essai sur l'association en psychologie. 203
Spiess (Dr C.). — L'âme et le corps au point de vue bio-physiologique . . . 205

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

Arnal (A.). — La philosophie religieuse de Charles Renouvier 206
Belot (G.). — Etudes de morale positive 207
Bonnefoy (J. de). — Vers l'unité de croyance 208
Bros (A.). — La religion des peuples non civilisés 210
Brunetière (F.). — Discours de combat, dernière série. 211
Bureau (P.). — La crise morale des temps nouveaux. 212
Coignet (E.). — L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle. . . 213
Dupin (A.). — Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles . . . 214

Fouillée (A.). — Morale des idées-forces 215
Gaultier (J. de). — La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs 217
Haldimann (H.). — Le fidéisme. . . . 218
Houtin (A.). — La crise du clergé . . 218
Jalaguier (P.-F.). — Théologie chrétienne : dogmes purs 220
Jouvin (L.). — La morale sans bien. . 221
Kant (E.). — Fondements de la métaphysique des mœurs. 222
Labauche (L.). — Leçons de théologie dogmatique 223
Lalande (A.). — Précis raisonné de morale pratique. 224
Le Roy (Ed.). — Dogme et critique. . 225
Lobstein (P.). — Études sur la doctrine chrétienne de Dieu. 227
Loriaux (H.). — L'autorité des Evangiles. 228
Ménégoz (E.). — Une triple distinction théologique. 228
Michaud (E.). — Les enseignements essentiels du Christ 230
Renouvier (Ch.). — La science de la morale. 238
Rogues de Fursac. — Un mouvement mystique contemporain 231
Rosadi (G.). — Le procès de Jésus. . 232
Saintyves (P.). — Le miracle et la critique historique. 233
Saintyves (P.). — Le miracle et la critique scientifique 234
Saintyves (P.). — Les saints successeurs des dieux 235
Thiaudière (Ed.). — La conquête de l'infini 236

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

Bouglé (C.). — Qu'est-ce que la sociologie ? 238
Bouglé (C.). — Le solidarisme. . . . 239
Bruyssel (E. Van). — La vie sociale et ses évolutions 240
Colson (C.). — Cours d'économie politique, livre VI 240
Colson (C.) — Cours d'économie politique, 2e édition, livre Ier. 241
Duprat (G.-L.). — La solidarité sociale. 242
Durkheim (E.). — L'Année sociologique, 10e année 243
Ehrhardt (E.). — Un roman social protestant au XVIIIe siècle. 244
Faguet (E.). — Le socialisme en 1907. 247
Fleurant (L.). — Sur la solidarité . . 246
Fournière (E.). — L'individu, l'association et l'Etat. 246
Goyau (G.). — Autour du catholicisme social, 3e série 247
Lagorgette (J.). — Le fondement du droit et de la morale 249
Lyon (G.). — Enseignement et religion 250
Roussel-Despierres (F.). — Hors du scepticisme : liberté et beauté . . . 251
Sabatier (P.). — Lettre au cardinal Gibbons sur la séparation des Eglises et de l'Etat 252
Sangnier (M.). — La lutte pour la démocratie 253
Schatz (A.). — L'individualisme économique et social 254
Vigne (R.). — La vie aux colonies . . 255

IV. — Histoire de la philosophie esthétique et critique.

Barckhausen (H.). — Montesquieu, ses idées et ses œuvres 256
Bos (C.). — Pessimisme, féminisme, moralisme 257
Boulainvilliers (Le comte Henri). — Ethique de Spinoza 257
Brunetière (F.). — Études critiques sur l'histoire de la littérature française, 8e série 259
Carlyle (Th.). — Essais choisis de critique et de morale. 261
Carlyle (Th.). — Lettre de Carlyle à sa mère 262
Combarieu (J.). — La musique, ses lois, son évolutions 263
Dantu (G.). — L'éducation d'après Platon. 263
Fabre (J.). — La Pensée moderne : Luther à Leibniz 265
Hamelin (O.). — Physique d'Aristote, livre II. 266
Hémon (C.). — La philosophie de M. Sully Prudhomme 267
Höffding (H.). — Philosophes contemporains. 268
Keim (A.). — Helvétius, sa vie et son œuvre 269
Keim (A.). — Notes de la main d'Helvétius 270
Latreille (C.). — Francisque Bouillier 271
Lemaitre (J.). — Jean-Jacques Rousseau 272
Martin (L'abbé J.). — Philon. 273
Paulhan (F.). — Le mensonge de l'art. 273
Prost (J.). — Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. 275
Rageot (G.). — Les savants et la philosophie 276
Rodier (G.). — Les grandes traductions françaises des philosophes grecs . . 277
Schopenhauer (A.). — Philosophie et philosophes. 278
Spencer (H.). — Une autobiographie . 281
X... — H. Taine, sa vie et sa correspondance, t. IV. 282

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS

3

B
2
A5
année
18

L'Année philosophique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY